AUTHOR:
GOMEZ IZQUIERDO, ALBERTO

TITLE:
HISTORIA DE LA FILOSOFIA . . .

PLACE:
ZARAGOZA

DATE:
1903

Master Negative #

92-80764-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

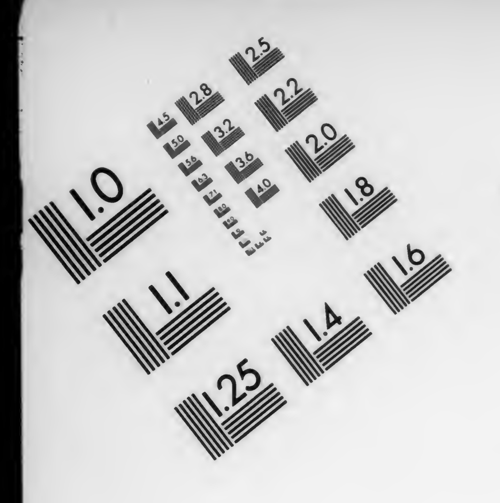
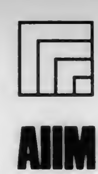
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Gómez Izquierdo, Alberto. 109-Q306-
Historia de la filosofía del siglo XIX. Por Alberto Gómez Izquierdo, ... Precedida de un prólogo de Mgr. D. Mercier, ... Zaragoza, C. Gasca, 1903.
xix, 600 p. 22½cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 9/23/92 INITIALS S.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

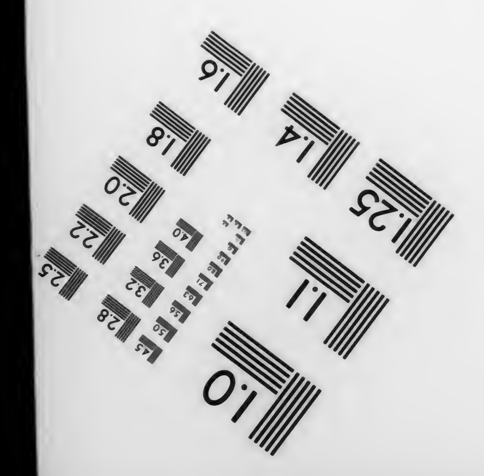
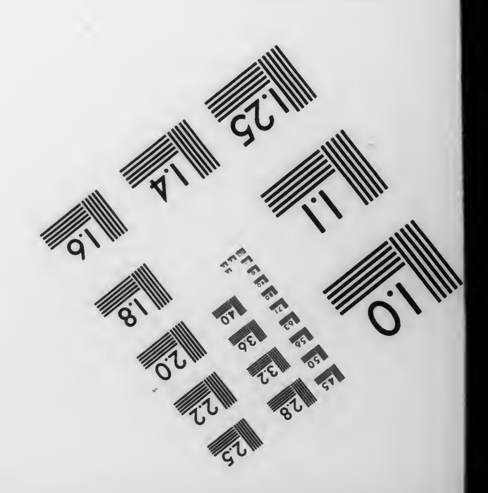
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

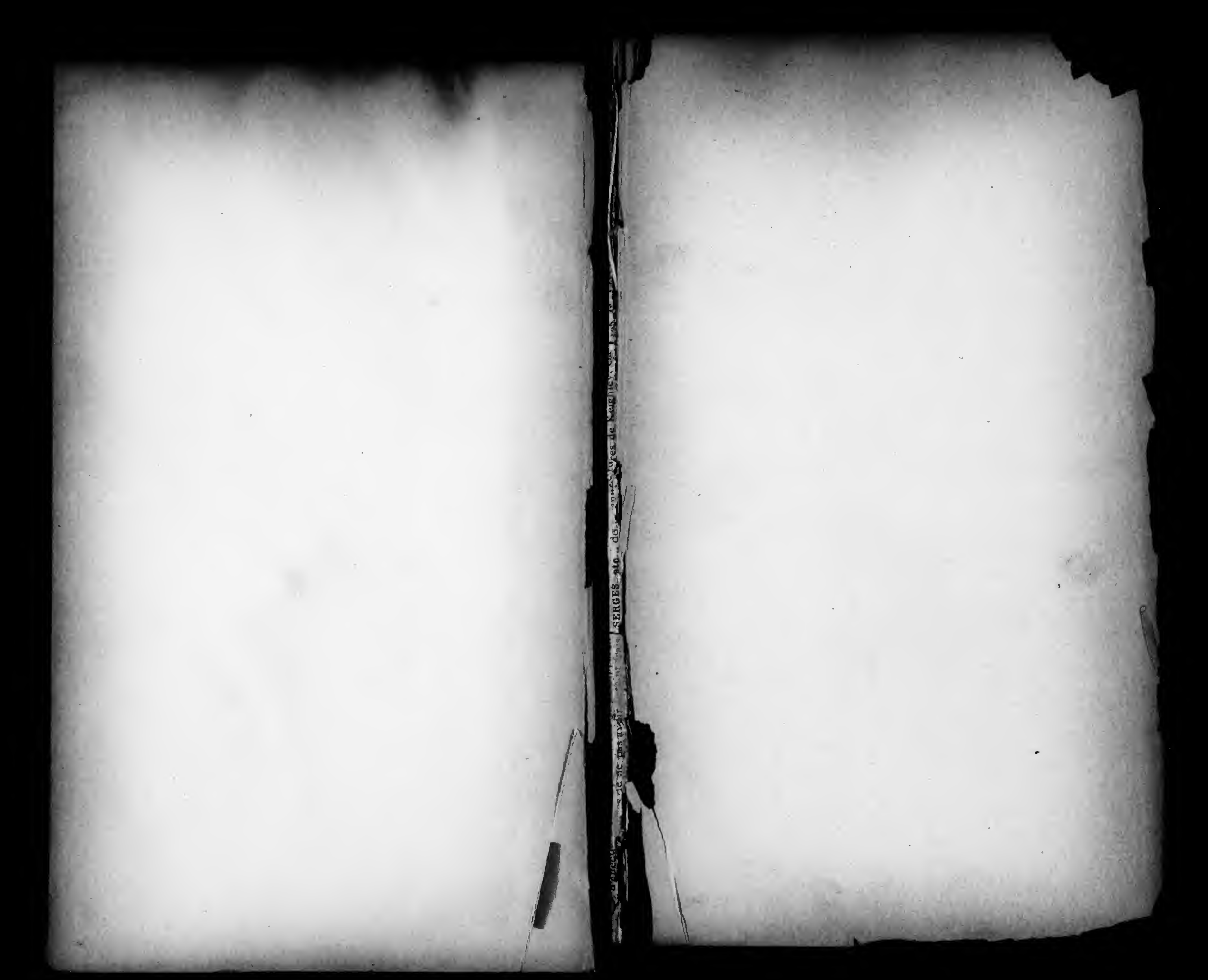
1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3

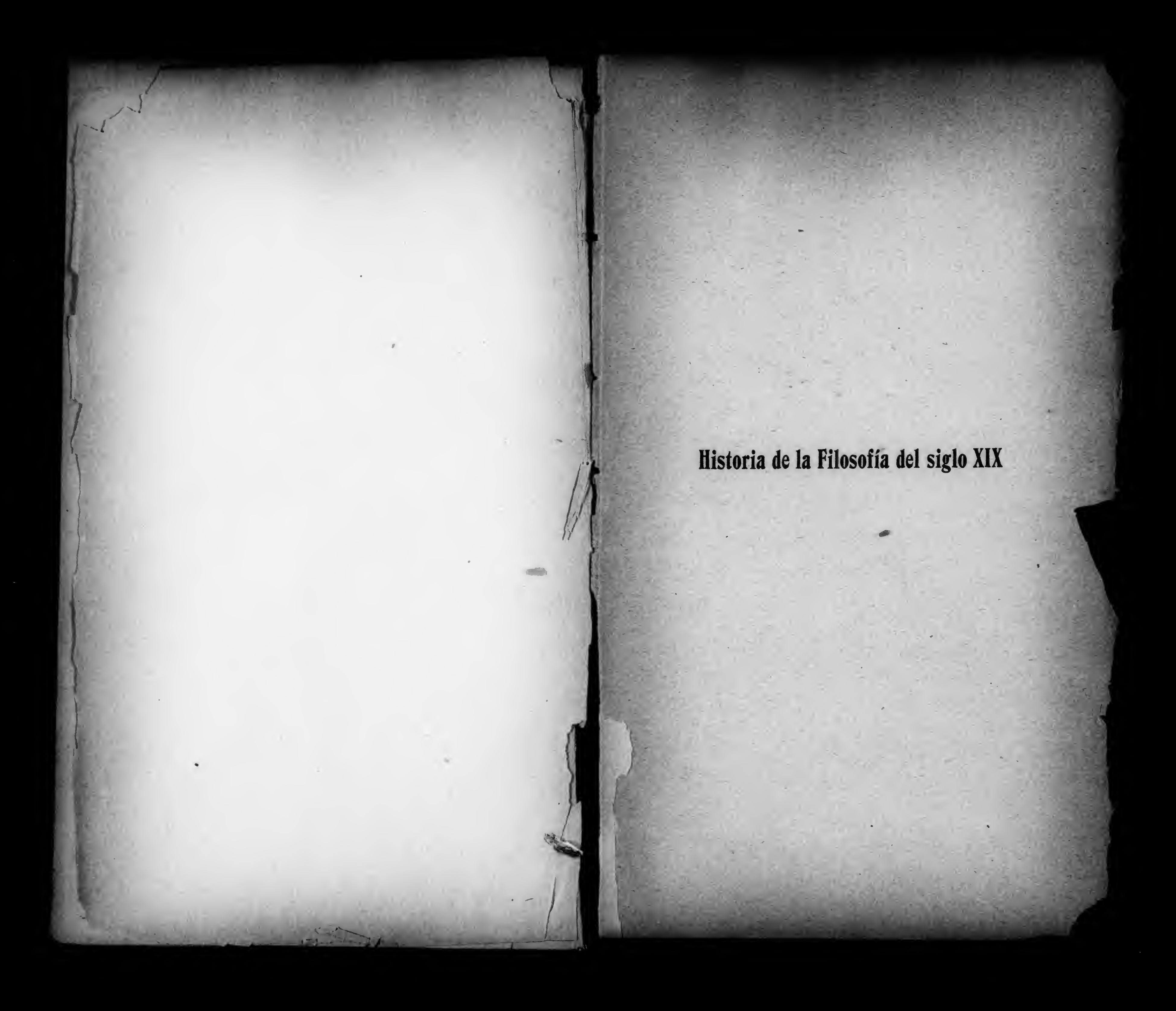



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




109 Iz6
Columbia University
in the City of New York
Library
Special Fund
Given anonymously


SERGES



Historia de la Filosofía del siglo XIX

EN PREPARACIÓN

La filosofía en España durante el siglo XIX

HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA DEL SIGLO XIX

POR

Alberto Gómez Izquierdo

Catedrático del Seminario Pontificio de Zaragoza

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO

DE

Mgr. D. MERCIER

Director del Instituto de Filosofía de Lovaina



EDITOR

Cecilio Gasca, Zaragoza

1903

CON CENSURA ECLESIÁSTICA

Tip. y Lib. de Andrés Uriarte, Pilar, 1.—Zaragoza

ÍNDICE

ERRATAS MAS NOTABLES

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
55	1	Wolf	Wolff
110	14	G. V.	P. H.
112	9	**Fiorentino**	**Fiorentino**
115	31	**Lidner**	**Lindner**
116	17	(1891-1896)	(1802-1896)
124	17	**Rosenkranz**	**Rosenkrantz**
129	9	(1801-1806)	(1801-1866)
131	23	Eugenio	Emilio
133	21	**Sindeman**	**Lindeman**
176	2	**Staudenmanier**	**Staudenmaier**
198	18	Moleschot	Moleschott
222	7	**Frasser**	**Fraser**
226	31	J. Paulsen	F. Paulsen
250	10	**Waihinger**	**Vaihinger**
252	34	Concieanci	Conciencia
302	18	**Bauman**	**Baumann**
308	20	Ebinghaus	Ebbinghaus
315	30	Vila	Villa
329	9	Bernad	Bernard
331	32	Vila	Villa
347	14	**Wirchow**	**Virchow**
364	27	1892	1852
368	9	(1824-1847)	(1824-1874)
390	19	Mallebranche	Malebranche
397	32	Espinoza	Spinoza
400	7	Lafitte	Laffitte
412	11	**Anguilli**	**Angiulli**
413	24	**Marchessini**	**Marchesini**
531	17	**Raussaux**	**Roussaux**

PRÓLOGO

Con verdadera complacencia accedemos á la indicación del Sr. Gómez Izquierdo que ha querido escribamos un prólogo á su trabajo histórico, *La filosofía del siglo* XIX; tanto más cuanto que desde hace mucho tiempo simpatizamos con sus ideas y aplaudimos su juiciosa labor.

Convencido de la importancia histórica de las doctrinas modernas, el autor conduce á sus lectores á través de las grandes corrientes de la filosofía del siglo XIX.

A primera vista, tal empresa parece trivial; mas por poco que uno se ocupe en cuestiones filosóficas, ¿no es la primera condición, que se impone á toda labor fructuosa, el dirigir la vista hacia lo que se piensa en derredor suyo?

Hay que decirlo; es innegable el progreso realizado por los católicos en este punto. El

vigoroso empuje que ha comunicado á los estudios escolásticos la encíclica *Æterni Patris*, y el éxito que al presente han logrado los esfuerzos perseverantes de aquellos, al método crítico se deben en su mayor parte. Por desgracia no siempre ha ocurrido así. ¿Será preciso recordar las concepciones estrechas de algunos escolásticos sobre la filosofía? Haciendo tabla rasa de todo lo que vivía y pensaba en su derredor, se encerraban sistemáticamente en un dogmatismo estéril, obstinados repetidores de los mismos problemas desde puntos de vista siempre idénticos, ignorantes del progreso de las ideas y de las ciencias, y contentándose con resumir el patrimonio intelectual de los siglos pasados. Sin duda que la tradición es buena y hasta necesaria, pero sólo á condición de enlazarla con el porvenir, y si los maestros, cuyos fieles discípulos ellos se glorían ser, pensaban al unísono de esas ideas, pensaron muy bien para su tiempo; pero hoy hubieran pensado de muy distinta manera. Pero hay más: ¿ignórase por ventura el esmero con que Santo Tomás y todos los grandes escolásticos procuraron vivir en la atmósfera de su época, pesando y aquilatando cuidadosamente el pro y el contra de las ideas, que las oscilaciones intelectuales de su siglo les traían de continuo?

Su ejemplo es al menos un estímulo para nosotros. Más aún: en esta línea de conducta han visto, y nosotros, siguiéndoles, vemos también la condición esencial del progreso de una doctrina, de un sistema y de una filosofía.

El error va siempre al lado de la verdad. Esto se verifica constantemente en la historia, como lo prueba el hecho de que toda filosofía, que tiene convicción de su valer, ostenta junto á su parte dogmática una parte crítica correspondiente. Ahora bien; toda crítica imparcial debe estar adornada de estos caracteres: justicia y lealtad. Exige que solamente se condene con conocimiento de causa, es decir, después de haber examinado concienzudamente los principios, la lógica y las consecuencias de una doctrina ó de un sistema. Lanzar el anatema de excomunión sobre las consecuencias erróneas que proceden de un sistema, cuando se está seguro por otra parte de lo que exige la verdad, podrá ser obra de justicia; pero en este primer momento el espíritu no posee todavía más que

un indicio, una presunción. La verdadera labor consiste en averiguar las causas que han determinado las conclusiones desechadas, en investigar la estructura del sistema, es decir, su deducción lógica. Para esto, no hace falta insistir cuan necesario nos es aguzar nuestra atención y perspicacia á fin de interpretar con fidelidad doctrinas complicadas de ordinario por las dificultades de una terminología absolutamente distinta de la nuestra; porque á la manera que el historiador no puede proyectar sobre el pasado las condiciones del presente, la filosofía, en su interpretación, no puede leer los sistemas opuestos con los ojos impresionados por sus propias ideas.

Reconocer lo que haya de verdadero en un sistema erróneo, no es sólo cuestión de lealtad, sino que es también la única manera de ponernos en contacto con las ideas opuestas. Además; es preciso que las ideas nacidas en el fondo del progreso de la ciencia y de la filosofía modernas sean algo más que conceptos indecisos y vagos, sin otra base que la movediza arena de una imaginación caprichosa. Nada de eso. Nuestra edad reclama altamente el apoyo de la ciencia, y

sobre el terreno de los hechos ha levantado sus reales la filosofía moderna. La psicología y la cosmología han encontrado en ella un medio favorable, gracias al cual han progresado en una medida cuyo término no se puede todavía vislumbrar.

Han surgido nuevos problemas. Desconocidos hasta el presente, han tomado de pronto un lugar preponderante en la economía de un sistema, y si no se miran con precaución, desorientan fácilmente por su sutileza al pensador que no los haya estudiado con escrupulosidad.

Al lado de estas cuestiones se presenta la del método; en ésta es donde aparece de un modo principal la necesidad de enterarse de la filosofía moderna. Sin duda que Descartes había llamado ya la atención de sus sucesores sobre el rumbo que debía darse al problema fundamental de la certeza, pero cupole en suerte á Kant llevar el problema á sus últimos límites, y en verdad que lo hizo con toques tan vigorosos, como nadie hasta entonces lo había hecho. Pasaron aquellos tiempos en que podía uno contentarse con el problema puramente metafísico sobre la verdad. La existencia del mundo sensible puesta en

duda por el idealismo; el valor analítico y transcendental del principio de causalidad debilitado por las doctrinas agnósticas y criticistas, han cambiado la posición del problema, y nos señalan, frente al aspecto dogmático y sintético, el criteriológico, único posible en nuestros días.

Lo propio ha ocurrido con el positivismo. Fíjase el positivista en el contraste que presentan la lentitud del desarrollo de las ciencias positivas en el pasado y la rapidez de sus progresos desde hace dos siglos; es decir, desde que la metafísica ha caído en el descrédito. De aquí su tesis: la metafísica ha sido un obstáculo para la ciencia, el agnosticismo es la condición *sine qua non* del progreso del espíritu humano.

Esta afirmación es evidentemente un sofisma.

La relativa esterilidad de las ciencias en el pasado ha coincidido con la ausencia del método experimental; los maravillosos adelantos de los tiempos modernos son debidos al empleo de este método, merced al descubrimiento de instrumentos de precisión que lo han hecho posible.

¿No es la Neo-scolástica quien ha disipado

esa confusión, y descubierto ese sofisma? ¿Y para señalar este error no ha necesitado penetrar en el fondo mismo del sistema positivista? Bien es verdad que con esto nada se ha perdido. Por el análisis del sistema positivista y agnosticista, señalando el extravío en el pensar de espíritus de un temple extraordinario, tales como St. Mill, Bain, Huxley, H. Spencer, Taine, ha conseguido la Neo-scolástica precisar y esclarecer su propia doctrina, obteniendo así una base más firme y duradera.

Ejemplos de esta índole encuéntranse á cada paso, y nos demuestran hasta la evidencia que el contacto con las teorías opuestas nos es en sumo grado provechoso: directamente, porque al refutar el error nos afirmamos en la verdad, indirectamente, porque al combatir los sistemas aprovechamos su punto de vista peculiar, y hasta ideas nuevas que luego nos sirven de apoyo para el esclarecimiento de nuestras propias soluciones.

Por estos procedimientos ha de constituirse toda filosofía seria, la cual debe ser «el resultado de un juicioso eclecticismo con dirección independiente y original».

Tenemos que insistir de un modo especial

sobre este punto, porque, como ya lo hemos dicho, es la condición necesaria para el progreso de la escolástica. Más todavía; puesto que nosotros los escolásticos abrigamos la pretensión de ser los depositarios de la verdad filosófica, tenemos el derecho y el deber de hacernos oir. Mas para penetrar en el pensamiento contemporáneo, una sola puerta nos está franqueada: la crítica, una crítica seria, hasta minuciosa en ocasiones, que obligue al adversario á la confesión que el silencio implica, ó por lo menos á que transija con discutir.

Después de todo,—y nos place repetirlo en alta voz,—la escolástica no es una filosofía de iniciados que rehuse prestar su atención á lo que no ha construído por sí misma. Este era el vicio característico de la escolástica decadente. Nosotros pretendemos extirparlo y unirnos así en línea recta con aquellos maestros que profesando á veces teorías provisionales no las aceptaban de un modo definitivo, sino que con sus prudentísimas reservas nos están indicando que, más allá de las hipótesis provisionales que utilizaron á falta de otras mejores, vislumbraban ellos la eventualidad de descubrimientos que se

armonizarían mejor con los principios cuyo depósito guardaban.

De igual suerte los hechos también han venido á darnos la razón. A la escolástica sólo se le ha tomado en consideración desde el día en que se ha mezclado con las corrientes modernas y en la medida en que ha discutido los problemas que se agitaban en torno suyo.

León XIII adivinaba los resultados de su dirección cuando nos invitaba «á admitir de buen grado y con reconocimiento toda opinión juiciosa y todo descubrimiento útil, viniera de donde viniere».

Para esto es indispensable estar al corriente de lo que se piensa, esto es, conocer los sistemas modernos y contemporáneos; y he aquí por qué, volvemos á repetirlo, sea cualquiera el juicio que se forme de la obra del Sr. Gómez Izquierdo, tendrá siempre el mérito indiscutible de contribuir personalmente y alentar á los demás al estudio de la historia, estudio primordial para el que quiera ser verdadero escolástico.

D. Mercier.

Lovaina, 1903.

INTRODUCCIÓN

Como en un jardín botánico bien provisto podemos admirar todas las variedades de plantas y productos correspondientes á los distintos climas del globo terráqueo, así también en el espacio de tiempo que corre desde 1800 á 1901, brotan en el campo de la filosofía y viven simultáneamente, y á veces en un mismo centro de cultura, los más opuestos sistemas, las concepciones más heterogéneas y las más contrarias soluciones acerca de los problemas filosóficos. No ha imitado el siglo XIX la conducta de aquellos herederos que depositan su capital en el banco para vivir tranquilamente de sus intereses, antes al contrario, ó bien ha divulgado las ideas de su antecesor el siglo XVIII, lanzándolas al comercio científico vestidas con traje nuevo y arregladas con las modificaciones que él ha creído más provechosas para la humanidad y la ciencia, ó bien, transformando con esfuerzos de gigante el capital recibido, ha dado á luz productos nuevos, pretendiendo, y con justicia, que por ello se le otorgue la patente de invención. La

sociología y los trabajos psicológicos experimentales son una prueba de ello (1).

La misma diferencia que se observa entre la rapidez de los viajes en el siglo XIX y el movimiento tardo y perezoso de las galeras y diligencias del XVIII, se observa también en el correr y en la evolución de las ideas. Indudablemente el siglo XIX supera en abundancia y variedad de concepciones filosóficas á cuantos le han precedido.

Al ocuparme en ellas, no es mi ánimo trazar un cuadro completo y detallado en que aparezcan los distintos sistemas filosóficos con sus respectivas filiaciones y enlaces, ni hacer una enumeración

(1) Podemos citar aquí, por el lazo de parentesco que la une con la filosofía, á *la historia de las religiones*, cuya organización científica se debe también al siglo décimonono, y en la cual no figuran en primera fila, como debieran, los escritores católicos y principalmente los teólogos. Aparte de los trabajos del malogrado abate DE BROGLIE (*Problèmes et conclusions de l' Histoire des religions*), del P. LAHOUSSE (*De vera Religione. Disp. IV, c. V*) y de algunas monografías de distintos autores publicadas en el *Compte rendu* del IV Congreso internacional de católicos, es muy insignificante la labor de nuestros teólogos en este asunto. Y, sin embargo, el cultivo de esa rama de estudios históricos, es de más trascendencia para los intereses de la fe, que combatir con sendas proposiciones la heterodoxia de Arrio, Sabelio, Nestorio y Pelagio, la cual está ya muerta; y gastar mucho tiempo en combatirla es disparar cañonazos contra un montón de cadáveres. En cambio el *naturalismo religioso*, que informa no sólo los trabajos de Fustel de Coulanges, Max Müller, Veron, Tiele, J. Reville y otros muchos, sino también la tendencia de los congresos de *historia de las religiones* celebrados en Stockolmo (1897) y París (Septbre. de 1900), avanza rápidamente, porque son muy pocos los que salen á detenerle el paso.

que abarque hasta los filósofos de tercera y cuarta fila, pero sí dar un resumen bastante completo de las ideas filosóficas en el pasado siglo.

Si en un mapa no se indican las poblaciones, ríos y montes de menor importancia, es para dibujar con líneas y caracteres más gruesos, y hacer resaltar al primer golpe de vista las ciudades más populosas, la altura y prolongación de las montañas, la extensión de los ríos y su caudal; así también, con sobriedad en los detalles y siendo parcos en la enumeración de nombres, serán más visibles los progresos de la filosofía en las distintas direcciones; se destacarán mejor la prolongación ó evolución de sus doctrinas, el número é importancia de los afiliados á cada tendencia y el influjo de sus ideas en los otros ramos del saber.

Antes de empezar, quiero exponer brevemente la utilidad que puede proporcionarnos este balance de las ideas filosóficas en el pasado siglo.

Desde luego esta exposición de las ideas filosóficas en el siglo XIX, proporcionará á los que sienten vocación por la filosofía, iguales ventajas que el estudio del plano de una capital suministra al viajero que intenta visitarla por vez primera. El estudio del plano no puede reemplazar nunca á la visión directa, pero la facilita en grado sumo, porque sin necesidad de molestar á los transeuntes con nuestras preguntas, conocemos los nombres de los lugares y edificios que vamos recorriendo, estamos enterados de los monumentos de importancia que hay en aquella ciudad, y con los pocos

detalles históricos y artísticos que suelen acompañar á dichos planos, tenemos la conveniente preparación para que, en vez de ir divagando sin otro guía que la casualidad y el *cicerone* improvisado, podamos dirigir nuestra inspección ocular á aquellos sitios y monumentos que tengan para nosotros especial interés.

Parecidas ventajas puede proporcionar este resumen á los que deseen cultivar la filosofía. Su lectura es bastante para adquirir una idea general de las obras filosóficas más importantes, de su contenido, de sus tendencias, del nombre con que suele designarse el sistema en ellas presentado y del influjo que ha ejercido en el pensamiento de los demás, para de esta suerte no penetrar á ciegas en el inmenso campo de la literatura filosófica. Hasta podrá servirnos para orientar nuestro espíritu según sus propias aficiones. Porque sabido es que ni todos los ingenios responden con igual viveza y simpatía á todos los sistemas filosóficos, ni estos logran despertar el mismo interés en todos los entendimientos. Unos se deleitan con los sistemas de extremada sencillez construídos por filósofos que prefieren vivir en la región de la luz, aunque ésta se encuentre en la superficie, á penetrar en la región de las sombras; otros gustan de las grandes y atrevidas concepciones, aun á trueque de andar siempre rodeados de tinieblas; otros armonizadores por naturaleza huyen de los extremos y se acomodan mejor con las soluciones conciliadoras aunque presenten intermitencias de luz y oscuridad; y hasta dentro de cada uno de

esos tipos se diversifican los gustos y aficiones de una manera incalculable. Estas aptitudes y tendencias del espíritu no siempre las conoce el mismo que las posee, aun cuando sean con respecto á lo mismo que le ocupa. "Podrá muy bien suceder, como dice nuestro Balmes, que el fuego del genio permanezca toda la vida entre cenizas, por no haber habido una mano que las sacudiera„. Ahora bien; el mejor acicate para despertar esas energías latentes es la exposición breve y sencilla de las soluciones que los filósofos más importantes han dado á los problemas filosóficos y de los métodos y procedimientos que han seguido al estudiarlos.

Pero una vez despertada la afición no puede ésta satisfacerse con un resumen compendioso del sistema que ha logrado interesarle, querrá saborearlo en sus propias fuentes y ver hasta los detalles de ornamentación que su autor ha empleado al construirlo. Para este fin al pié de cada filósofo pondremos una extensa nota bibliográfica, en la cual indicaremos no sólo sus obras, sino también algunas de las más importantes que sobre él han escrito los demás (1).

No tiende sólo esta síntesis histórica á poner de manifiesto la inmensa labor realizada por el siglo XIX, como tributo de homenaje y de admiración á su memoria: á fines más altos y de mayor

(1) Para la información bibliográfica hemos utilizado preferentemente la eruditísima historia de la filosofía de UEBERWEG-HEINZE: *Geschichte der philosophie. Vierter theil. Das neunzehnte Jahrhundert*. Berlin, 1902 y la *Histoire de la philosophie* de ELIE BLANC. París, 1896.

trascendencia va también enderezada. No ha de ser una estéril contemplación de lo que nuestros antepasados hicieron, sino un estímulo para imitar su conducta, mejorándola. Como aquel sabio aragonés, paseando por la ribera del Ebro, entretenido con los recuerdos de "las concienzudas y eruditas *Anatomías* de Sappey y Cruveilhier, echaba de menos los nombres de sabios españoles„ (1) y esto le hizo sentir el resquemor de la vergüenza y los anhelos de engrandecer á su patria, hasta decir: "No, España debe tener anatómicos, y si las fuerzas y la voluntad no me faltan, yo procuraré ser uno de ellos„; así también ante el bajo nivel en que forzosamente ha de aparecer la filosofía española en presencia de la de otros países de Europa y aun de América, si los pasados desastres han dejado en nuestro espíritu un átomo de pundonor nacional, ha de brotar en nosotros con brioso empuje el vivísimo deseo de levantar nuestra filosofía á mayor altura en el concierto internacional de las ideas. No olvidemos que aun sigue cumpliéndose de un modo inexorable aquella ley formulada por el poeta en frase concisa y enérgica: *Mens agitat molem*. Inglaterra y Alemania que han subyugado á las inteligencias de Europa con sus ideas filosóficas, se han impuesto también por el poderío de las armas. Kant y sus discípulos en una dirección y Wundt en otra, la escuela escocesa, con sus economis-

---

(1) *Reglas y consejos sobre la investigación biológica*, por S. Ramón y Cajal. Madrid, 1899, prol. p. 12.

tas, y Spencer con sus profundas investigaciones sociológicas han sido los grandes dictadores del mundo filosófico en la pasada centuria.

Para terminar réstanos una advertencia sobre la división que hemos adoptado.

No suelen los historiadores de la filosofía, al tratar de la edad moderna, y sobre todo de la contemporánea, seguir la división cronológica fundada en las altas y bajas de los grandes sistemas que van apareciendo, sino que la sustituyen por una agrupación de los filósofos según su nacionalidad. Podrá ser esta división muy cómoda, pues con solo atender al lugar y fecha del nacimiento está ya averiguado el lugar que corresponde á cada filósofo, pero no deja ver con suficiente claridad el influjo recíproco de las ideas entre sí. Por este motivo nosotros agrupamos los filósofos por razón de la afinidad de sus doctrinas, no por los vínculos de nación ó de raza. Y si cada período de la historia de la filosofía forma un ciclo en la evolución del pensamiento filosófico con caracteres propios y con especial fisonomía, hemos creído encontrar también en la filosofía del siglo XIX dos períodos distintos y que podían tratarse por separado. La línea divisoria de esos dos períodos viene á coincidir aproximadamente con la que separa al siglo en dos mitades; pues las tendencias y principales direcciones iniciadas á principios de siglo, cambian sensiblemente cuando éste empieza la segunda mitad de su carrera. De aquí la división de nuestra obra en dos secciones: la 1.ª comprende desde 1800 á 1850 y la 2.ª desde 1850 á 1900,

SECCIÓN PRIMERA

El sensualismo de Locke en evolución progresiva y la crítica del conocimiento humano llevada por David Hume casi hasta las exageraciones del escepticismo pirrónico, son las direcciones más salientes de la filosofía en el siglo XVIII.

Tan grande es la influencia del primero, que las obras de Condillac, Diderot, D' Holbach y Lamettrie, no vienen á ser otra cosa que la continuación y desarrollo del ***Ensayo sobre el entendimiento humano,*** escrito por Locke; el ***Emilio,*** de Rousseau, tiene sus precedentes en ***La educación de los niños,*** y el racionalismo con las teorías que acerca del origen de la sociedad y del derecho presentan los ***enciclopedistas***, Diderot, Montesquieu, Turgott y Condorcet, parecen ser un comentario de las obras ***Tratado del cristianismo razonable***, ***Cartas sobre la tolerancia*** y ***Ensayo sobre el gobierno civil.***

Las consecuencias, exageradamente subjetivistas, formuladas por la crítica sagaz de Hume acerca de las leyes del pensamiento, tuvieron la fortuna de impresionar hondamente los espíritus y llevarlos en aquella dirección, aunque con el laudable propósito de combatirla. Reid, al frente de la escuela escocesa, y Kant, el fundador del idealismo germánico, son una prueba de esta afirmación.

Estas dos corrientes filosóficas, hijuelas derivadas de la doctrina cartesiana (1), son los precedentes de la filosofía de la primera mitad del siglo XIX; y los caracteres de negación, de crítica y de reforma que distinguen á las obras de los discípulos de Locke y á las lucubraciones de David Hume, no resultan amortiguados por el tiempo ni disminuidos por la evolución natural de las ideas: antes bien, el prurito de la originalidad y el culto exagerado de la independencia de la razón llegan á un estremo que jamás hubiera soñado la reforma protestante. Esta señaló al espíritu privado como norma de la investigación religiosa, sentando por ende las bases del racionalismo; mas era éste un racionalismo á medias, porque la autoridad que negaba al soberano Pontífice, se la concedía á las Sagradas Escrituras. La apoteosis de la razón, la independencia absoluta de lo tradicional, aunque estuviera consagrado por el respeto de los siglos y las creencias religiosas, es la

(1) Mercier, *Les Origines de la Psychologie contemporaine*, cap. II. Louvain, 1897.

característica de la mayor parte de los filósofos contemporáneos (1). El siglo XIX por este lado es el reverso de toda la Edad media. En ésta se ve al pensamiento filosófico influído grandemente por el dogma y puesto á su servicio, hasta llamarle *ancilla theologiæ;* en aquél se desenvuelve no sólo completamente desligado de todo compromiso de religión ó secta, sino haciéndole servir en muchos casos de ariete contra las creencias religiosas.

En igual proporción aumenta el abandono de la metafísica tradicional, proclamado y defendido por Bacon y Hobbes. El materialismo del siglo XVIII y el empirismo de Hume halló continuadores de esa obra de destrucción en la *crítica* de Kant, en el método filosófico iniciado por el positivismo de Comte y de Littré, en el empirismo de la escuela escocesa y en el espiritualismo francés de tradición cartesiana. Hasta la escolástica, genuina representación de la metafísica tradicional, atraviesa un período agónico y de extremada decadencia; como si el empuje vigoroso de las ideas nuevas le hubieran amedrentado y reducido al más absoluto silencio. Los apologistas católicos, como veremos en su lugar, estuvieron tan desgraciados en sus ataques al racionalismo, que se hizo preciso en alguna ocasión la voz del Romano Pontífice para corregir sus desaciertos.

(1) El mismo Kant, al que llaman algunos el último de los SS. Padres, dice: «Nuestro siglo es el siglo de la crítica; nada tiene derecho á librarse de ella, ni la religión ni las leyes».

Indicados ligeramente los caracteres generales de la filosofía en la primera mitad del siglo XIX, pasemos á señalar sus distintas direcciones (1).

Èstas pueden resumirse en el siguiente cuadro:

David Hume por iuflujo positivo y por reacción, determina	el empirismo de la escuela escocesa y el criticismo kantiano origen del *idealismo germánico*.
El materialismo del siglo XVIII tiene sus continuadores en el	naturalismo de Cabanis, Lamarck, Gall, etc., y en el positivismo de Comte.
El carácter de novedad peligrosa para los dogmas católicos que distingue á la filosofía contemporánea, lleva por reacción á los apologistas al.	tradicionalismo y al ontologismo.
El influjo de la escuela escocesa y las intemperancias del materialismo y positivismo en Francia, dan lugar al. . . .	espiritual smo ecléctico francés.

(1) Prescindimos de la ciencia moral y jurídica, porque esta rama de la filosofía ha adquirido tal desarrollo y extensión, que merece capítulo aparte. Por esta razón se nota una tendencia muy marcada á separarla del árbol filosófico, para formar, con la sociología en sus múltiples aspectos, un grupo distinto, bajo la denominación de *ciencias sociales*.

CAPÍTULO PRIMERO

La escuela escocesa. El criticismo de Kant

Estas dos direcciones, que toma el pensamiento filosófico en las postrimerías del siglo XVIII, son al propio tiempo el punto más culminante que, á manera de línea divisoria, separa el siglo XVIII del XIX, y como de ellas se derivan los sistemas que más han influído en la pasada centuria, creemos oportuno el resumirlas.

I

Las Universidades de Glasgow y Aberdeen, sin haber tenido la fortuna de que ocupara sus cátedras un talento enciclopédico como Leibniz (1), ni un reformador de altos vuelos como Descartes, vinieron á ser durante el siglo XVIII los centros

(1) Así se firmaba el autor de la *Monadología*, y no Leibnitz. Véase *La susbtance d' après Leibniz*, por Clodius Piat. Revue *Neo scholastique*, Février, 1900.

de cultura filosófica más señalados de Europa. Los profesores de filosofía de esas Universidades llegaron á crear lo que pudiera llamarse una filosofía regional, aplicando todos su actividad en una misma dirección, á saber, el análisis de los fenómenos del espíritu, y con un mismo método, la reflexión psicológica, manteniendo sin embargo la bastante independencia para no aparecer los discípulos como simples continuadores y comentaristas del maestro. En las obras de los primeros filósofos escoceses se advierte una tradición filosófica cuyos orígenes se encuentran en las doctrinas de Locke y del canciller inglés Lord Bacon, pero no la uniformidad de ideas necesaria para constituir una escuela: así vemos á Hutcheson, á quien algunos consideran como el fundador de la filosofía escocesa, escribir de lógica y metafísica en sentido escolástico, mientras que otros, como Turnbull y Home, se mantienen en una circunspección exagerada respecto á admitir las doctrinas metafísicas. Sin embargo, esta circunspección y falta de uniformidad desaparecieron en parte, cuando el escepticismo de Hume hizo ver claro á Reid (1710-1796), escocés por nacimiento y por educación, las consecuencias peligrosas del idealismo de Berkeley, que había sido hasta entonces su sistema favorito. Desde esta época se consagró con decidido empeño á refutar á David Hume y á continuar los trabajos psicológicos de sus antecesores. dándoles un carácter empirista más marcado y una organización científica más acabada. Por esta razón es considerado como el represen-

tante más genuíno de la escuela escocesa, cuyas tendencias principales son:

1.ª Dar á la psicología el carácter de ciencia de observación, empleando, como *único* procedimiento para dicha observación, el testimonio de la conciencia.

2.ª Prescindir de toda cuestión metafísica y fundar en el *sentido común* la ciencia de las verdades necesarias y absolutas, contra el escepticismo de Hume. La filosofía, según Reid, presupone esas verdades y no debe ocuparse en ellas. Por este motivo su psicología resulta un poco superficial y más descriptiva que científica.

3.ª Examinar preferentemente en todas las cuestiones, ya de lógica ya de moral, su aspecto psicológico ó subjetivo. Así el juicio, por ejemplo, no es para los escoceses la resultante de una comparación entre sujeto y predicado (aspecto objetivo), sino la afirmación instintiva de la realidad de las cosas hecha por el espíritu, es decir, el hecho por el cual espontáneamente damos realidad á todo lo que nos impresiona. Lo mismo pudiera decirse del fundamento que señalan á la inducción (1) y de la base puramente subjetiva en que quieren fundar la moral (2), etc., etc. De aquí el llamado *psicologismo* de la escuela escocesa.

Las ventajas innegables que, aparte de los de-

(1) La creencia instintiva de que lo futuro será semejante á lo pasado.

(2) La simpatía ó antipatía que inspiran las acciones, según unos, ó el interés que reportan, según otros.

fectos, aportaron los trabajos de Reid al acervo común de la filosofía son los siguientes:

1.ª Una descripción de los hechos psicológicos tan completa, y en muchos puntos tan acertada, que puede servir de consulta para los filósofos del siglo XX.

2.ª Estudiar el fenómeno importantísimo de la *asociación de ideas* (1).

3.ª Exponer la filosofía en forma tan lúcida y transparente, que lo mismo las obras de Reid, que la de su discípulo Dugald Stewart, son de lectura interesante aun para los profanos en la materia (2). No se equivocó Reid al titular su obra principal: ***Investigaciones acerca del entendimiento humano, según los principios del sentido común.***

No hay para qué detenernos en exponer la filosofía de Dugald Stewart (1753-1828), porque fiel á las enseñanzas de su maestro continuó la misma tradición.

---

(1) No ignoramos que en este estudio le había precedido David Hume, como dice Ferri en su *Histoire de la Psychologie de l' association*, y lo reconoce el mismo Reid; pero en éste se halla exento dicho estudio del carácter subjetivista y de la tendencia escéptica con que aparece en David Hume.

(2) Esta misma labor se propuso á principios del siglo XVIII en Francia el jesuita P. Buffier con sus *Elements de Metophysique à la portée de tout le monde*. París, 1725. Y hasta se discute si Thomas Reid pudo inspirarse en dicha obra.

II

Con el objeto de contestar á David Hume y terminar las disputas que sobre las cuestiones metafísicas se venían repitiendo constantemente entre el dogmatismo y el escepticismo, se propuso Kant (1724-1804) hacer una crítica severa sobre los límites de la razón humana. En vez de discutir los objetos del pensamiento, cambia la discusión el filósofo de Kœnisberg haciendo que recaiga sobre el pensamiento mismo; como si discutieran dos acerca del color de las nubes, y un tercero les llamara la atención sobre la aptitud de los ojos para percibir el color y sobre la distancia á que puede percibirse. Examinar los límites de la razón, he aquí el problema planteado por Kant.

Para resolverlo, dice en las primeras páginas de su *Crítica de la razón pura,* hay que introducir en la filosofía una revolución análoga á la realizada por Copérnico en la ciencia astronómica. Antes de éste se creía que el sol daba vueltas alrededor de la tierra; hace Copérnico girar la tierra alrededor del sol y, por eso, las apariencias no cambiaron. Del mismo modo, en el sistema de nuestros conocimientos se ha creído hasta el presente, que el centro eran las cosas alrededor de las cuales giraba el pensamiento, y sucede cabalmente todo lo contrario. No es el pensamiento quien se doblega y ajusta á los objetos, sino que los objetos se acomodan á las leyes propias del

pensamiento. Las cosas son para nosotros tal cual las pensamos, ya que nos es imposible averiguar cómo son en sí. Podemos estar seguros de lo que nos ***parecen*** las cosas que impresionan nuestros sentidos ya internos ya externos, mas no podemos juzgar de ***lo que son en sí***. De aquí la famosa distinción de Kant entre los ***fenómenos*** y los ***nóumenos***.

Las leyes que las ciencias naturales quieren imponer al universo, son leyes necesarias de nuestra razón; pero no podemos afirmar que sean también leyes de los objetos exteriores.

Luego la ***razón especulativa*** no llegará nunca á demostrar la limitación del mundo en el tiempo y en el espacio, ni si el mundo es divisible ó no hasta lo infinito, ni la existencia de la libertad, ni la del Ser necesario. De aquí las tesis contradictorias ó ***antinomias*** que sobre esos puntos vienen sosteniendo los filósofos.

Dejando á un lado las discusiones de los biógrafos, sobre si Kant previó ó no previó las consecuencias destructoras de su ***Crítica de la razón pura,*** es lo cierto que en la ***Crítica de la razón práctica*** atenúa en parte dichas consecuencias. En ésta sostiene que la libertad é inmortalidad del alma y la existencia de Dios son postulados que tienen por base la conciencia del deber (1), cuya certidumbre moral es absoluta, categórica.

(1) Es decir, una ley que manda lo que debe ser, sin tener en cuenta lo que ha sido, es ó será. Esta ley, en cuanto obliga á la voluntad, se llama *imperativo* en la moral kantiana.

Por tanto debemos creer, dice Kant, en esos postulados, aunque su demostración esté fuera de los límites de la razón humana.

He aquí las soluciones de la filosofía kantiana, bien débiles por cierto, á las dificultades que contra el dogmatismo presentó David Hume. La crítica de Kant resulta un idealismo dogmático contra el idealismo escéptico de Hume, ó como dice Hegel en sus ***Lecciones de historia de la filosofía***, Kant sustituye el dogmatismo objetivo de la antigua metafísica por un dogmatismo subjetivo.

Sin embargo, es tan grande el influjo de Kant en toda la filosofía del siglo XIX, que sería tarea muy difícil llegar á precisarlo (1). Baste saber que muchos historiadores de la filosofía le consideran como el punto céntrico del cual arrancan todos los sistemas filosóficos contemporáneos, y que, como veremos en su lugar, el neocriticismo ó restauración de la filosofía kantiana tiene en nuestros días muchísimos adeptos y de gran prestigio.

(1) Por esto me parece más oportuno ir notando esa influencia á medida que vayan apareciendo los sistemas.

CAPÍTULO II

Evolución de la escuela escocesa

Ideas metafísicas de Hamilton: reformas que introdujo en la lógica aristotélica

La escuela escocesa que, con Reid y Dugald Stewart, tan valientemente había mantenido los fueros del sentido común ante las exageraciones idealistas de David Hume, cambia notablemente de dirección en

WILLIAM HAMILTON (1788-1856), el cual señala un nuevo período á la escuela escocesa, ya por sus ideas metafísicas, que son el precedente del positivismo inglés, ya por las reformas que introdujo en la lógica aristotélica.

En cuanto á lo primero, Hamilton (1) ha querido ensanchar los horizontes de la filosofía escocesa con la doctrinas de Kant sobre la metafísica,

(1) En Glasgow, su ciudad natal, y en Oxford, ha recibido Hamilton su educación científica. Consagróse por algún tiempo á la abogacía, hasta que en 1821 fué nombrado profesor de Historia en Edimburgo, pasando después á la cátedra de Lógica y Metafísica en la misma Universidad.

Las obras de Hamilton ni son muy numerosas, ni tampoco presentan un cuerpo acabado de doctrina. Dióse á conocer como escritor por los artículos que publicó en la *Edinburgh Review*, siendo de notar entre éstos los referentes á la crítica de Schelling y de la doctrina de Victor Cousin sobre lo Absoluto. Todos ellos fueron publicados aparte con el título: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform.*, London, 1852. De ellos ha traducido Peisse algunos fragmentos (*Fragments de Philosophie*). *The Works of Thomas Reid, edited by Hamilton*, 2 vol., 1856, edición á la cual acompañan cinco disertaciones de Hamilton sobre la filosofía de Reid. La exposición más completa de sus ideas se halla en las *Lectures on Metaphysics and Logic edited by Mansel and Veitch*, 4 vol., London, 1859-1860.

De entre los muchos que se han dedicado á exponer y criticar la filosofía de Hamilton, merecen citarse Stuart Mill y John Veitch. El primero es un crítico muy duro, que no deja pasar sin correctivo afirmación alguna de Hamilton, como puede verse en su *Phil. de Hamilton, por John Stuart Mill* (trad. de Cazelles), París, 1869. El segundo ha reivindicado á su maestro de los ataques de St. Mill, en sus obras: *Memoir of Sir W. Hamilton*, 1869; *Hamilton, the Man and His Philosophy*, 1884, y en otros escritos sobre la misma materia.

ha intentado conciliar el método escocés con el criticismo; y esta aproximación es la causa de las contradicciones en que aparece envuelto su pensamiento, no obstante su habilidad dialéctica y su entusiasmo por la lógica de la consecuencia, que él declara inviolable.

Al examinar las funciones de la conciencia y su intervención en el conocimiento de las verdades *de hecho*, se inclina abiertamente del lado de Reid, y sostiene que la conciencia nos da á conocer por modo claro é innegable la existencia del yo y del no yo, del espíritu y de los cuerpos, así como la realidad objetiva de la extensión y demás

cualidades primarias. Pero cuando se trata de las verdades *de razón,* no sólo se hace kantiano, sino que proclama la relatividad absoluta de nuestros conocimientos, llegando hasta las últimas consecuencias, de las cuales viene á ser un resumen su *principio de lo condicionado.* Según Hamilton, no podemos conocer ni siquiera concebir lo absoluto *(limitado incondicionado),* ni lo infinito *(ilimitado incondicionado).* Unicamente lo condicionado puede concebirse; porque pensar, dice, es condicionar, y condicionar es modificar, deformar el objeto, limitarlo, en una palabra. De lo absoluto y de las cosas consideradas en sí mismas, nada sabemos ni podemos saber; todo el objeto de nuestro conocimiento puede reducirse á fenómenos de lo desconocido. Luego la enseñanza de Kant debe modificarse, y en lugar de las tres ideas de la razón: el yo, el no yo y Dios, debe decirse: el pensamiento negativo, *nihil cogitabile,* el no-conocimiento; así como las categorías de la inteligencia y de la sensibilidad deben reemplazarse por la existencia condicionada y por el pensamiento positivo, que no pasa más allá de lo relativo.

Sin embargo, á ejemplo de Kant, quiere restablecer por la *creencia* lo que ha declarado incognoscible para la razón. La esfera, dice, de nuestras creencias se extiende mucho más que la esfera de nuestro conocimiento, y por consiguiente, cuando niego que podamos *conocer* lo infinito, estoy muy lejos de prohibir que creamos en él; antes al contrario, estimo como una necesidad y un deber el que creamos en él. No es la razón el

fundamento de la creencia, sino que ésta última es la condición indispensable de aquella. Así, vuelve Hamilton á aceptar de nuevo las conclusiones de Reid sobre nuestro conocimiento del mundo exterior, la existencia del yo y su distinción del no yo, etc., etc., aunque señale otros motivos que Reid á la certeza de esos conocimientos.

Por lo que se refiere á la lógica, Hamilton la convierte en ciencia de las leyes del pensamiento como pensamiento. Para él no es la lógica, la ciencia de la demostración ni el arte de pensar bien, sino la exposición de las leyes *formales* del pensamiento, sin preocuparse del contenido real que pueda haber en nuestros juicios y en nuestras ideas. Por esto se le considera como el fundador de la lógica formal.

Partiendo de la hipótesis, que todas las relaciones expresadas en el juicio se pueden reducir á una sola—relación cuantitativa del todo con la parte—intenta simplificar la lógica aristotélica hasta el extremo de creer que las distintas operaciones del pensamiento para conseguir la verdad podían someterse á la exactitud y precisión del método matemático. Tal es el fundamento de su teoría de la *cuantificación del predicado* (1); según la cual, el sujeto y el predicado de toda proposi-

(1) Esta teoría fué expuesta casi al mismo tiempo por Hamilton, Thompson y De Morgan. Hamilton en una polémica con De Morgan, reivindicó la prioridad de la invención. Todos, sin embargo, tuvieron un precursor en Jorge Benthan; pero dicha teoría se atribuye ordinariamente á Hamilton. Vid. L. LIARD: *Les logiciens anglais contemporains.*—París, 3.ª edic. 1890, cap. III.

ción tienen una cantidad determinada aunque las formas del lenguaje no manifiesten de una manera explícita dicha cantidad, sobre todo en lo que se refiere al predicado. En armonía con esta hipótesis divide las proposiciones desde el punto de vista de la extensión en cuatro clases:

1.ª Toto-totales, aquellas en que todo el sujeto es todo el atributo. Todo *A* es todo *B*.

2.ª Toto-parciales, aquellas en que todo el sujeto es una parte del atributo. Todo *A* es algo *B*.

3.ª Parti-totales, aquellas en que una parte del sujeto es todo el atributo. Algún *A* es todo *B*.

4.ª Parti-parciales, aquellas en que una parte del sujeto es una parte del atributo. Algún *A* es algún *B*.

Cada una de estas proposiciones puede ser ya afirmativa ya negativa.

Las tres clases de ***conversión*** de la lógica aristotélica quedan así reducidas á una sola; como también las leyes del silogismo, se reducen en la ***nueva analítica*** de Hamilton á una sola ley.

Consecuencia de estas reformas fueron los trabajos posteriores de **Boole** y **Stanley Jevons**, que aplicaron el lenguaje de las matemáticas á la lógica, resultando una lógica tan llena de signos algebráicos y de ecuaciones que, si se la ve escrita, se la confunde con una obra de cálculo infinitesimal. El ***ars magna*** de Lulio es sencillísima comparada con el ***abecedario lógico*** de Jevons.

El primero sobre todo es á quien propiamente corresponde el calificativo de fundador de la lógica algorítmica ó simbólica. Para Boole el juicio

expresa una relación de igualdad entre sujeto y predicado y por esto intenta aplicar á la lógica el cálculo matemático. El principio de contradicción, base de toda la lógica, puede traducirse en la ecuación $x = x^2$ ó también $x(1-x)=0$, designando x una clase de objetos y $1-x$ todos los demás no incluídos en x.

No han faltado partidarios de la dirección señalada por Hamilton á la escuela escocesa. Pero creemos debe reservarse su exposición para la SECCIÓN siguiente en que nos haremos cargo de la filosofía en la segunda mitad de siglo.

CAPÍTULO III

Evolución del criticismo de Kant

I. Fichte: Schelling: Hegel.—II. Herbart: Beneke.—III. Schleiermacher: Krause.

La consecuencia natural del criticismo kantiano no podía ser otra que el idealismo; porque dirigidos los esfuerzos de la razón hacia la crítica del conocimiento, y descartado como imposible de conocer el objeto exterior de ese conocimiento, indudablemente el espíritu filosófico había de reconcentrarse y buscar dentro de sí mismo no sólo la explicación de lo que á él pertenece, sino también de todo aquello que como distinto de él se representa. En esta dirección, dejándose llevar del natural impulso de la inteligencia hacia la unidad y el orden, no es extraño que señale como fundamento de todo, ó bien la causa que con más viveza percibe, esto es el *yo*, ó bien al *yo* identificado con lo *Absoluto*, ó bien una *idea* absoluta é indeterminada; lo cual es más lógico dentro del sistema idealista. Digo más lógico, porque reducido todo, Dios, el mundo y el hombre, á la simple categoría de ideas, una idea debe ser también

el principio y origen de todas las cosas. Estas tres soluciones han sido aceptadas respectivamente por Fichte, Schelling y Hegel que son los representantes del *idealismo germánico* (1).

Pero estos sistemas tan exageradamente idealistas no podían menos de hallar contradictores hasta en su misma patria. Los sistemas de Herbart y Beneke, aunque levantados sobre posiciones distintas, vienen á ser dentro de la filosofía germánica, como la reacción provocada por las exageraciones del idealismo.

En estas luchas entre la filosofía idealista y realista preséntanse como sistemas de conciliación armónica el *ideal-realismo* de Schleiermacher y el *panenteismo* de Krause.

Indudablemente que estas tres manifestaciones del pensamiento filosófico en Alemania, durante la primera mitad de siglo, proceden directa ó indirectamente del criticismo de Kant; pero como presentan caracteres bastante diversos, las expondremos en tres artículos distintos.

---

(1) Dejamos á Schopenhauer para la segunda mitad del siglo XIX, porque si bien su obra principal: *El mundo como voluntad y como representación*, acabó de publicarse en 1844, no apareció completa su doctrina hasta que después de 1860 su discípulo Frauenstadt publicó los escritos póstumos del maestro con el título de *Parerga und paralipomena*. Además, aunque Schopenhauer se llame á sí mismo discípulo de Kant, su filosofía marca una dirección muy distinta, como veremos.

I

Fichte (1762-1814) (1). Así como Kant, negando

(1) He aquí las principales obras de este filósofo: *Aphorismen ueber religion und Deismus* (1790). *Predigten* (1791). *Versuch einer Kritik aller offenbarung*, (habiendo aparecido este opúsculo sin nombre de autor, el crítico de la *Allgemeine Litt. Ztg.* lo atribuyó á Kant, y cuando el profesorado de Jena se enteró de que Fichte era el verdadero autor, le ofreció una cátedra de filosofía en aquella Universidad). En 1793 escribió en Suiza la famosa carta á los príncipes de Europa interesándoles para que respetaran la libertad de pensamiento, y un folleto destinado á rectificar los juicios del público sobre la revolución francesa. Después de haber sido nombrado profesor de la Universidad de Jena publicó en 1794: *Ueber den Begriff der Wissenschaftlehre*, y *Grundlage der gesamten Vissenschaftlehre* que contienen la exposición más completa y abundante de su teoría de la ciencia, ó filosofía. Del mismo año son sus *Einige Vorlesungen ueber die Bestimmug des Gelehrten* y una memoria dedicada á las musas de Schiller: *Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie*. Después aparecieron sucesivamente: *Grundriss des Eigenthümlichen in der Wissenschaftlehre* (1795).—*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftlehre* (1796).—*System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftlehre* (1798).—*Die bestimmung des Menschen* (1800) y los *Discursos á la nación alemana* (trad. de *La España Moderna*).

A esta lista podrían añadirse algunos artículos filosóficos y políticos, que aparecieron principalmente en el *Phil. Journal.* y bastantes folletos, entre los que debe citarse el que escribió con objeto de defenderse contra los que le acusaban de ateísmo.

De las obras de Fichte se han traducido al francés las siguientes: *Methode pour arriver a la vie bienhereuse*, traducida por Bouillier.—*Destination du savant et de l' homme des lettres*, trad. por M. de Nicolás.—*Doctrines de la science* (Fèlix Alcan, París).

la posibilidad de conocer el carácter objetivo de las leyes del universo, llega á hacer del yo un legislador del mundo, Fichte, su inmediato discípulo, avanzando en sentido idealista, convierte al yo en principio creador de todas las cosas, y el mundo viene á ser una proyección geométrica del yo virtualmente infinito.

En vez de distinguir entre las cosas tal cual

Tantas obras se han escrito acerca de Fichte, que sólo indicaremos aquellas cuyos autores se hayan propuesto examinar aspectos distintos de las ideas de aquel filósofo.

A su hijo Imm. Hermann debemos una biografía muy copiosa y la publicación de las cartas de su padre. En la celebración del centenario de Fichte (4 Mayo 1862) tomaron parte los filósofos más eminentes de Alemania y escribieron con ese motivo numerosos discursos y folletos (más de 30) de los cuales dió un resumen la revista *Zeitschrift für Phil.*, (tomo XLII, 1863, págs 247-277).

Las opiniones de Fichte sobre la filosofía de la religión han sido expuestas por F. Zimmer (*J. G. Fichtes Religionsphilosophie*. Berlín, 1878) y Ebeling (*Darstellung und Beurtheilung der religionsphil. Lehren J. G. Fichtes*. Halle, 1886). De sus relaciones con el socialismo han tratado, J. B. Meyer (*Fichte. Lassalle und der Socialismus*, 1878) y Hans Lindau (*J. G. Fichte und der neuere Socialismus*. Berlín, 1900). Acerca de sus ideas sobre la filosofía de la historia han escrito F. Marschner (*Kritik der Geschichtsphilosophie J. G. Fichtes*. Viena, 1884) y Fritz Schneider (*Fichte als Socialpolitiker*. Halle, 1894).

De los numerosos trabajos que se ocupan en examinar las relaciones del sistema filosófico de Fichte con el de Kant, citaremos únicamente el de P. Duproix, (*Kant et Fichte*. Genève, 1895). Por su actualidad y por estar consagrado á estudiar el influjo del pensamiento de Fichte en la filosofía contemporánea debemos hacer mención del libro que acaba de publicar el director de la *Revue de metaphysique et de morale: La philosophie de Fichte*, por Xavier León. París, Alcan, 1902.

pueden ser en sí y lo que nos parecen según la naturaleza de nuestro entendimiento, hace de nuestro *yo* la medida verdadera y absoluta de todo, aun de lo que se nos figura existir independientemente de nosotros. "Lo que llamamos conocimiento de las cosas, dice en su obra *Del destino del hombre*, es únicamente conocimiento y visión continua de nosotros mismos. Las leyes de la naturaleza no son otra cosa que las propias leyes de nuestro espíritu; el sistema del mundo no es más que el sistema de nuestra inteligencia„ (1).

¿Y cómo construye Fichte ese sistema?

Sabido es que Kant había reducido todos los actos de la inteligencia á un acto de síntesis, á la cual señalaba como fundamento la *appercepción pura*, es decir, la simple conciencia del yo, que aparece envuelta en todas las representaciones del conocimiento y es anterior á todas ellas. De aqui resulta que en la critica kantiana es la unidad sintética de la apercepción el primer principio y la primera condición para las funciones de la inteligencia.

Siguiendo este camino pretendió Fichte hallar en la conciencia del yo, desprovista de toda representación, el principio fundamental de la filosofía, ya especulativa, ya práctica. El *yo soy* con las relaciones lógicas de *tesis, antitesis* y *síntesis*, he aquí la estructura del sistema fichtiano.

Tesis.—Esta proposición $A=A$ es tan clara y

(1) *Histoire de la philosophie allemande* por J. Willm.—París, 1847, tomo II, págs. 353 y 354.

evidente que todos la admitirán sin necesidad de que se les demuestre. En ella nada se dice respecto de la existencia de *A;* se afirma únicamente que si *A* existe es igual á *A*. Luego llamando *X* á esta relación hipotética ó de dependencia, resulta que *X* sólo es concebible en cuanto se pone *A*, y si ésta se suprime queda también suprimida *X*. Pero como *X* en tanto puede darse en cuanto el yo (1) la pone, pues sin un sujeto que juzgue no habrá tal relación, la tesis $A = A$ supone esta otra YO=YO, ó también yo soy yo. Aunque estas dos proposiciones en cuanto á la forma sean parecidas á la anterior, sin embargo son muy diferentes por su contenido. En las últimas el yo es puesto de una manera absoluta é incondicional, mientras que en la primera se pone *A* de un modo relativo é hipotético. La tesis YO SOY es el principio del cual se derivan todos los hechos del conocimiento empírico, *la categoría de la realidad*. Si se toma prescindiendo del yo y mirando sólo á la forma, como por ejemplo, $A=A$, entonces esa proposición constituye la base de toda la lógica.

Antitesis.—Como el yo es puesto de una manera absoluta, lo que nosotros concebimos como fuera del yo, no puede ser otra cosa que el no-yo puesto en frente del yo. Ahora bien; si $A = A$,

(1) Conviene advertir que el yo en el sistema de Fichte no es el yo personal manifestado por la conciencia del individuo, sino un yo anterior á éste y que viene á ser como la identidad del sujeto cognoscente con el objeto conocido. Es un yo absoluto, del cual proceden los individuos con su conciencia y personalidad.

no—*A* no será igual á *A*, y por consiguiente, no-yo no es igual á yo. El yo se pone enfrente de un no-yo. Prescindiendo en esta última proposición, de su contenido tenemos la tesis lógica, no—*A* no es igual á *A*, y si atendemos exclusivamente á la contraposición del ser y del no ser, tendremos la ***categoría de la negación.***

Síntesis—El yo y el no-yo sólo pueden contraponerse en el yo, y como esta contraposición es la limitación del uno por el otro, la síntesis del yo y del no-yo, se puede expresar en esta tesis: ***El yo pone en sí mismo, frente á un yo divisible, un no-yo divisible.*** De aquí resultan las dos proposiciones siguientes:

a) ***El yo se pone como limitado y determinado por el no-yo*** (la cual es el fundamento de las ciencias especulativas).

b) ***El yo pone al no-yo como determinado por el yo*** (tesis fundamental de las ciencias prácticas).

Como se habrá podido observar, al deducir del yo los principios anteriores, no sólo tiene en cuenta Fichte el lado de la realidad, sino también el aspecto lógico ó ideal, para de este modo llevar de frente el fundamento total de la ciencia, la cual comprende la realidad y la manera de ser ésta tratada por la razón. Por eso, del principio mediante el cual establece la síntesis entre el yo y el no-yo, deduce las proposiciones siguientes, fundamento de la lógica:

A es en parte igual á no-*A* y viceversa. ***Todo lo opuesto es igual á su opuesto en un atributo X, y todo lo igual es opuesto á su igual en un atributo X.*** Este atributo es en el primer caso el fundamento de las relaciones, y en el segundo, de las diferencias.

Tal es la teoría fundamental de la ciencia. Fichte la denominó idealismo crítico, porque lejos de admitir alguna cosa igual ú opuesta al yo, es éste el principio incondicional é indeterminado por el que todo se determina.

Las contradicciones que de esto parecen resultar intenta resolverlas mediante el principio de ***determinación recíproca. El*** yo ***pone negación en sí en cuanto opone realidad en el*** no-yo, ***y pone realidad en sí en cuanto pone negación en el*** no-yo. Así se determinan mútuamente el yo y el no-yo. Con arreglo á este principio explica él las ideas de causalidad, de sustancia y hasta la creencia en la realidad del mundo exterior, de la manera siguiente:

Al ser determinado el yo por el no-yo, consideramos á éste como activo, y de esta consideración nace la categoría de causalidad.

De suponer que toda realidad está presente en el yo, y que éste es el sujeto de la misma nace el concepto de sustancia.

La ilusión de considerar al mundo exterior como independiente del espíritu, procede de que anulamos parte de la realidad del yo y la ponemos en el no-yo. Por las representaciones que esto lleva consigo, viene á ser consciente el carácter activo ó pasivo del yo, y de aquí nace la conciencia de sensaciones en que el yo se siente como limitado por algo exterior. A la sensación sigue la in-

tuición ó percepción en la que el sujeto aparece como distinto del objeto. El considerar á este último como venido del exterior, procede de la imposibilidad de concebir un mismo sujeto como agente y paciente en un mismo acto. Por lo cual atribuímos al objeto realidad independiente de nuestro yo.

Mas aunque el filósofo de Jena sostiene que la existencia del mundo sensible sólo puede apoyarse en el sentimiento, y no en un saber *puro* ó razonado; confiesa la necesidad imperiosa de considerarlo como real, ya porque nos lo impone la conciencia, ya porque es el teatro é instrumento de la libertad moral.

También aplica Fichte su idealismo á la naturaleza del Ser supremo.

No admite la existencia de un Dios individual y personal, porque esto, á su juicio, rebajaría la idea del Sér absoluto; sin embargo, protesta de que se le acuse de ateísmo: "*La teoría de la ciencia* tiene cuidado de distinguir entre el Sér absoluto y la existencia relativa y, por consiguiente, no es atea... Nuestra filosofía considera al yo absoluto como un ideal á cuya realización debe aspirar el yo finito.„ (1) Este ideal es el Dios de Fichte y, por tanto, bien puede asegurarse que esa manera de concebir á Dios equivale á sostener el ateísmo; así lo entendió la Universidad de Jena, en la cual enseñaba aquél, al arrojarle de su seno. Pero que Fichte no fué ateo *práctico,* ni siquiera

(1) Wilm, ob. cit. p. 348

en el primer período de su vida filosófica, es innegable; pues, aparte de sus protestas, lo indica bien claro el carácter religioso y aun místico de algunas de sus obras. (1)

Para conocer mejor la personalidad de Fichte, indicaremos el concepto que tenía de la vida y de las obligaciones del sabio. En cuanto á lo primero, dice en una de sus cartas: "Estoy convencido de que no estamos en la tierra para gozar, sino para trabajar y desarrollar nuestras facultades. A está convicción debo seguramente la tranquilidad de que disfruto.„ (2) Y escribía esto, cuando, por la muerte de su padre adoptivo, estaba abandonado á su esfuerzo propio y sometido por consiguiente á toda clase de privaciones. Respecto de lo segundo, dice: "Obrar, obrar, he aquí nuestro papel en la tierra; el destino del sabio es perfec-

(1) «En Fichte hay dos hombres, como dice el señor Menéndez y Pelayo; uno, el sutil y abstruso dialéctico de la *Doctrina de la ciencia*, padre de una nueva escolástica, cuyos laberintos hubieran cansado la paciencia y la perspicacia de los filósofos de Elea, y hubieran dado envidia á los Abelardos y Escotos; otro, el moralista popular, austero, viril, generoso y simpático, muchas veces *teista* y aun místico...» *Historia de las ideas estéticas*, t. IV. vol. I. Madrid, 1888, pág. 238. También en su vida filosófica se distinguen perfectamente dos períodos; uno en que aparece preocupado tan sólo en construir su sistema idealista aplicándolo á todos los órdenes, moral, jurídico, religioso, etc., y otro en que se ve el empeño constante de conciliar sus idealismos con la religión y el sentido común. En sus últimas producciones se ven tendencias tan marcadas al misticismo, que su obra *Instrucción para la vida feliz ó filosofía religiosa* tiene muchas analogías con el neoplatonismo.

(2) Wilm, ob. cit. pág. 191.

cionarse constantemente por una actividad libre, y trabajar en el perfeccionamiento de sus semejantes.„ (1)

La doctrina de Fichte es conocida entre los alemanes con el nombre de *idealismo subjetivo*. Pero en este idealismo aun se conserva la oposición entre el yo y el no yo, entre el sujeto y el objeto, entre las ideas y las cosas; presentándose la identidad del sujeto con Dios ó el pensamiento divino como una aspiración. El borrar todas estas oposiciones y diferencias quedaba reservado á su discípulo.

Schelling. (1775-1854). (2) Este, cuya elocuencia

(1) De su obra *El destino del sabio*, WILM, pág. 195.

(2) He aquí el catálogo de sus obras por orden cronológico. Comenzó su labor de publicista con una tesis doctoral, *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum* (1792), en la que da una explicación alegórica del relato bíblico sobre el pecado original. En 1793 apareció su opúsculo: *Ueber Mythen, histor. Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, y dos años más tarde su tratado *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*. Abandona luego los estudios bíblicos para consagrarse á la filosofía, siendo objeto principal de su lectura las obras de Kant, Reinhold, Maimon y Schulze. Como fruto de estas lecturas pueden reputarse las siguientes producciones de Schelling, que vienen á ser como las primeras tentativas de su sistema filosófico: *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie ueberhaupt* (1795), *Vom Ich als Princip de Philosophie oder ueber das Unbedigte in menschlichen Wissen* (1795), *Philos. Briefen ueber dogmatismus und Kriticismus* (1796), *Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur* (1797). Una exposición más detenida y más amplio desarrollo de su sistema ha de buscarse en las obras: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798), *Erster entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *System des trascendentalen idealismus* (1800),

puede compararse con la de Platón y cuyas ideas místicas nos recuerdan á Plotino y Giordano Bruno, es más bien que filósofo, un genio de elevada inspiración que trasforma el idealismo de Fichte y las ideas teológicas que aprendió en la escuela de Tubinga, en un poema panteísta tan lleno de retóricas elegancias, como desprovisto de solidez doctrinal. Preocupado por la idea de reducir todo saber á convicciones primitivas, y éstas á un solo principio absolutamente cierto, empieza por convertir la conciencia del *yo* en principio de todo saber y de toda realidad y acaba por una suprema síntesis de lo infinito y lo finito, de lo subjetivo y

y en los trabajos que publicó en la revista: *Zeitschrift für speculative Physik* (1800–1801), dirigida por el mismo Schelling. Las obras posteriores, ó son rectificaciones y resúmenes de las precedentes, ó están inspiradas en un misticismo extravagante. Al primer grupo pertenecen la *Neue Zeitschrift für speculative Physik* (1802), algunos artículos de la revista: *Kritisches Journal der Philosophie* (1802–1803), que publicó Schelling en colaboración con Hegel, y las *Vorlesungen ueber das Methode des akadem. Studiums* (1803). Al segundo pertenecen el diálogo: *Bruno oder ueber das natürlichen und göttlichen Princip der Dinge* (1802), el escrito *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (1815 y algunos artículos publicados en la revista *Philosophischen Schriften*.

Por su importancia para conocer las ideas estéticas de Schelling, debe ser citado el discurso *Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur* (1809).

De las obras de Schelling, P. Grimblot tradujo al francés (1842) el *System des trancendentalen idealismus*, juntamente con un artículo de Schelling sobre la filosofía de Cousin, y el discurso pronunciado en la apertura de su cátedra de Berlin en 1841. También la *Bibliothèque de Phil. contemp.* ha publicado la traducción del diálogo *Bruno, ou du principe divin.*

lo objetivo, del espíritu y la naturaleza, en lo ***Absoluto***. Estableciendo esa identidad cree Schelling haber resuelto de una manera definitiva la eterna cuestión entre el dogmatismo y el criticismo y armonizado las diferencias que los sistemas idealistas y realistas ofrecen desde el punto de vista crítico. A la visión de esa identidad entre el objeto y el sujeto, entre la naturaleza y el espíritu llegamos por medio de la "intuición intelectual, facultad secreta y admirable que nos abstrae de los vaivenes del tiempo y nos deja á solas con nuestro yo sin las impresiones de afuera, para poder allí contemplar lo eterno bajo la forma de la inmutabilidad: esta intuición es la experiencia íntima é inalienable de la cual depende todo lo que nosotros creemos y sabemos de un mundo suprasensible.„ (1)

Finalmente, su hijo K. J. A. Schelling, editó en Stuttgart y Augsburgo la colección completa de las obras de su padre.

Dejando á un lado las obras que acerca de las ideas de Schelling escribieron sus contemporáneos, como Rosenkranz, Michelet, Erdmann, Fries, etc., mencionaremos algunas de las publicadas en estos últimos años.

CONSTANTINO FRANTZ, *Schellings positive Philosophie*, Cöthen, 1879-1880. R. KOEBER, *Die Grundprincipien der schellingschen Naturphil.* Berlin, 1882. JOHN WATSON, *Schellings transcendentaler Idealismus*. Chicago, 1882. KARL GROOS, *Die reine Vernunftwissensch. Systemat. Darstell. v. Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, Heidelberg, 1889. F. SCHAPER, *Schellings Philosophie der Mythologie*, Nauen, 1893. ED. v. HARTMANN, *Schellings philos. System*, Leipzig, 1897.

De interés para la biografía de Schelling, puede ser la obra de MIGNET: *Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling*. París, 1858.

(1) Vid. UEBERWEG-HEINZE, ob. cit. pág. 25.

Como la naturaleza, según frase de Schelling, es el espíritu visible y el espíritu es la naturaleza invisible, todo saber supone como postulado indispensable la coincidencia entre lo objetivo y lo subjetivo, y del predominio que otorgamos al uno sobre el otro resultan dos ciencias fundamentales: ***la física especulativa*** y la ***filosofía transcendental***. Esta, reduciendo la actividad real ó inconsciente de la razón á la ideal ó conocida, considera el universo como el organismo visible de nuestra inteligencia: aquélla demuestra cómo lo ideal procede de lo real y debe explicarse por éste. En la filosofía transcendental lo objetivo se hace derivar de lo subjetivo y la naturaleza viene á convertirse en inteligencia: en la física especulativa, aplicando á los fenómenos naturales las teorías de la razón, llegamos á convertir la inteligencia en naturaleza.

De esos dos aspectos del yo, naturaleza y espíritu, el que con más originalidad ha tratado Schelling ha sido el primero al cual ha consagrado sus más importantes producciones. He aquí el resumen de lo que pudiera llamarse su filosofía de la naturaleza.

Como hemos indicado anteriormente, la coincidencia entre lo objetivo y lo subjetivo es la base de todo saber. En armonía con este postulado establece Schelling un paralelismo entre los grados del conocimiento y los de la naturaleza, hasta el punto que la materia no es otra cosa que el espíritu extinguido, y los actos y épocas que se distinguen en el conocimiento de sí propio corres-

ponden á las fuerzas de la materia y á los grados que ésta va presentando en sus distintas combinaciones. Pueden por tanto reducirse las fuerzas del universo á las fuerzas de la representación. La inteligencia se conoce á sí propia por la reflexión sobre los actos que ejecuta, ó sea contemplando la sucesión de las representaciones. Pero esta sucesión de nada serviría á la inteligencia para conocerse á sí misma si no pudiera representársela en estado de reposo, si la sucesión no se verificara de un modo constante y volviendo siempre á su punto de partida. La sucesión así considerada es idéntica á la organización; luego ésta, concluye Schelling, no es patrimonio exclusivo de una clase determinada de seres, sino de toda la naturaleza, y la sucesión procede de la inteligencia que tiende constantemente á organizarse.

En esta organización hay grados distintos, siendo el principal de todos ellos aquel en el cual la inteligencia se contempla como idéntica á sí misma, y ese está formado por los séres racionales. Unicamente admitiendo esa clase de seres y su influencia sobre el individuo y de éste sobre aquéllos, adquiere cada uno la idea de un mundo objetivo, se va determinando y completando su propia individualidad y llega á tener conciencia de su libertad. Abandonar el ejercicio de la libertad á la discreción de los demás, fiados en que siendo seres racionales habrán de respetarla, es lo mismo que ponerla en manos de la casualidad. De aquí infiere Schelling la necesidad de reconocer una

naturaleza superior, es decir, una ley jurídica inquebrantable.

Para librarse de la violencia de los demás ha intentado el hombre establecer y ordenar el derecho. Cómo ha verificado este arreglo es el objeto de la historia.

Siendo las inteligencias individuales algo así como elementos integrantes de Dios ó de la ordenación moral del mundo, la historia viene á ser la revelación gradualmente progresiva de lo Absoluto. Para que este concepto de la historia no sea incompatible con la acción de la libertad, supone Schelling una armonía preestablecida entre lo objetivo ó determinado por las leyes de lo Absoluto y lo que se ha de determinar por la libertad. Esta separación, que sólo se presenta en el mundo fenoménico, se convierte en identidad perfecta allá en las regiones de luz inaccesible en que habita lo Absoluto.

La revelación de lo Absoluto en la historia abarca tres períodos: el de la ***casualidad*** (Schicksal), el de la ***naturaleza*** y el de la ***Providencia***. El primero está caracterizado por el predominio de la fuerza ciega; y se extiende hasta la propagación del imperio romano. En el segundo, aparece la historia sometida á ciertas leyes, aunque mecánicas; la casualidad es reemplazada por la naturaleza. El tercero no sabemos cuándo empezará, pero consiste en que todo aparezca dirigido por una providencia inteligente, aun aquellos seres que ahora consideramos como ciegos é irracionales. Entonces podrá decirse que lo absoluto ha

alcanzado el grado supremo de su revelación en la historia, entonces existirá Dios en la plenitud de su desarrollo.

Para Schelling el arte es la cumbre de la filosofía trascendental. En él se unen íntimamente las dos actividades necesaria y libre, consciente é inconciente, que se presentan como separadas en el fenómeno de la libertad y en la contemplación de los productos de la naturaleza. La belleza es lo infinito presentado bajo formas finitas (1).

Las ideas de Schelling referentes á la *física especulativa,* las encontramos en su *Zeitschrift für speculative Physik.* En ella analiza los grados de la naturaleza, considerándolos como potencias del subjeto-objeto, y emplea para su explicación fórmulas matemáticas al estilo de Spinoza. Respecto del conocimiento de las cosas, dice, que la razón es la verdad en sí, y conocer las cosas en sí es conocerlas como están en la razón, y acaba sustituyendo la fórmula de Fichte, YO = TODO, por esta otra, TODO=YO.

Tal es el resumen de las ideas de Schelling contenidas en las obras que publicó hasta 1802.

En las siguientes á partir del diálogo titulado *Bruno ó sobre los principios naturales y divinos de las cosas*, parece se haya propuesto Schelling determinar el concepto de lo Absoluto, principio de su sistema.

Este aspecto de la filosofía schellingiana es inferior en originalidad al anterior y de muy escaso interés para la historia del pensamiento filosófico. Sus doctrinas en esta segunda época son un sincretismo de las ideas místicas de los neo-platónicos, de Giordano Bruno y de Jacob Böhme, sin abandonar sus idealismos anteriores. Ha hecho una amalgama de su filosofía trascendental con un misticismo exageradamente panteísta. Su influjo en este sentido es de pequeña significación.

Igual en el fondo, pero muy distinto en la forma es el sistema filosófico de

Hegel (1770-1831) (1). Este, como Schelling, en-

Es mucho mayor la importancia de Schelling por sus trabajos de estética, que por sus ideas filosóficas. Véase MENÉNDEZ Y PELAYO, ob. cit.

(1) Hegel cursó en la Universidad de Jena la filosofía (1788-1790) y la teología (1790-1793). Espíritu independiente y refractario á la disciplina académica, en vez de seguir en sus estudios la pauta que los profesores le señalaban, prescindía de las lecciones de cátedra y se dedicaba á leer por cuenta propia las obras de Kant, Jacobi y otros filósofos, y los escritos de Herder, Lessing y Schiller. Esto, unido á sus aficiones por los estudios clásicos, nacidas de su amistad con el sabio helenista Hölderlin, y al interés con que seguía los vaivenes de la Revolución francesa, hizo que sus profesores le consideraran como un mal estudiante, hasta el punto de consignar en el diploma ó certificado de sus estudios, que aprobaban sólo su talento mas no sus conocimientos, (ni aun los filosóficos).

Para obtener el doctorado en filosofía escribió dos tesis: *Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes ueber Objectivität und Subjectivität* y *Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie.* Poco después, en 1795, inspirándose en el criterio de Lessing acerca de la evolución del cristianismo en otra religión superior, escribió su *Leben Jesu.* Preocupado más tarde (como dice en una carta á Schelling de 2 de Noviembre de 1800) en realizar el ideal de su juventud, construir un sistema, empezó, no obstante, por estudiar las diferencias entre el sistema de Fichte y el de Sche-

caminó sus investigaciones á demostrar que el mundo ha nacido de un acto eterno del conocimiento y que la filosofía no debe ser otra cosa que

---

lling, en su obra: ***Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*** (Jena, 1801); ayudó después á Schelling en la publicación del ***Kritischen Journal der Philosophie***, y á pesar de que tenía ya acabado y manuscrito su sistema filosófico, tardó algún tiempo en publicarlo. En 1806 apareció su ***Phänomenologie des Geistes***, y más tarde su ***Wissenschaft der Logik*** (Nuremberg 1812–1816), que comprende la metafísica y la lógica. Luego dió un resumen completo de toda su filosofía en la ***Enkyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*** (Heidelberg, 1817, y la 2.ª edic., muy aumentada, apareció en 1827). Durante su profesorado en Berlín (desde 1818), pnblicó Hegel la filosofía del derecho: ***Grùndlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grùndrisse*** (Berlin, 1821), y varios artículos en el ***Jahrbucher für wissenschaftl. Kritik***, órgano del hegeliani-mo.

A sus discípulos hay que agradecer la publicación de las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, del arte, de la religión, así como también las de la historia de la filosofía.

Unas y otras han sido coleccionadas por una sociedad de admiradores suyos, con el título de ***G. W. F. Hegels Werke, vollstandige aufgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*** (19 vol., Berlín, 1832).

De las traducciones de las obras de Hegel al francés, citaremos, por ser más modernas y de más fácil adquisición, las editadas por Félix Alcan (París): ***Logique.—Philosophie de la nature.—Philosophie de l' esprit.—Philosophie de la religion.—La poetique.—Esthetique.***

Dar una indicación completa de los trabajos que se han escrito sobre Hegel, sería imposible dentro de los límites de una nota bibliográfica; pues las doctrinas del filósofo de Stuttgart, por lo mismo que ejercieron un grandísimo influjo sobre el pensamiento moderno, han tenido innumerables expositores y críticos. De ellos trataremos más adelante y de un modo especial; por tanto, omitimos el mencionar aquí sus escritos sobre Hegel.

la reproducción ideal de ese acto. A la manera que Vico llegó á decir "demostramos las verdades geométricas porque las hacemos„, pretendieron los dos antedichos filósofos alemanes explicar el universo construyéndolo. El vértice y fundamento de esa construcción es lo ***absoluto***, según Schelling; la ***idea***, que comprende á lo ***absoluto*** y á todo lo que de él se deriva, según Hegel.

Afirma este último que nuestras ideas no sólo son representaciones lógicas de los objetos, sino la esencia misma de los seres; por tanto, la ***idea*** pura é indeterminada, la más abstracta de todas será la esencia de lo ***absoluto*** y del universo. La evolución de esa idea se confunde con la realidad del mundo, y su desarrollo dialéctico es la producción misma de las cosas.

Señalar las distintas fases de esa evolución aplicada á todas las ramas del saber humano, es la tarea impuesta por Hegel á su sistema filosófico. Intentaremos resumirlo brevemente.

Como preparación para la mejor inteligencia de su sistema, analizó Hegel en la ***Fenomenología del espíritu*** las formas diversas del conocimiento humano hasta llegar al conocimiento absoluto, á ese grado superior en que la razón concibe como idénticos el ser y el pensar, ó empleando sus propias palabras, concibe lo racional como real y lo real como racional.

Este principio es el punto de partida para su sistema filosófico. Pero antes de analizarlo, creemos indispensable exponer el método dialéctico empleado en su construcción; porque el método,

dada la índole especial de esta filosofía, es algo más que norma directiva del pensamiento; es su médula y su armazón, puesto que no se refiere únicamente al orden que la inteligencia sigue en el desarrollo de sus ideas, sino que se aplica por igual al pensamiento y al ser, á la idea y á la realidad.

Partiendo del principio que la idea por su propia fuerza dialéctica tiende á moverse continuamente, señala Hegel tres fases ó momentos en el proceso evolutivo de la idea: 1.°, el punto de partida, la idea en sí; 2.°, el paso de ésta á algo distinto de sí misma, ó á su contraria (in ihrem anderssein): 3.°, impulsada por la tendencia de la razón á evitar contradicciones, vuelve la idea á sí misma, conciliando de esta manera los dos estados anteriores. O más claro: concebida una idea, ésta, en virtud de su fuerza dialéctica que nos impulsa hacia su contraria, nos hace concebir una segunda idea, que es cabalmente la negación de la primera. Pero como la contradicción no puede subsistir en el entendimiento, trabaja éste para conciliar las dos ideas contradictorias. Del antagonismo, pues, de las dos primeras nociones, resulta una tercera que las explica, y que por lo tanto, contiene más verdad que aquellas de las cuales resulta. La misma fuerza dialéctica continúa obrando sobre esta idea que acaba de aparecer, y en virtud de las mismas leyes viene á producirse una nueva verdad más concreta y mejor determinada, y así sucesivamente. Afirmación, negación y negación de la negación, he aquí el

ciclo obligado para las distintas evoluciones de la idea y del ser.

Pero adviértase que la evolución en la filosofía hegeliana no significa cambio ó transformación en el sentido de que la nueva determinación de la idea sea más rica en contenido real que la anterior, ó hablando en términos escolásticos, que lo más abstracto tenga menos comprensión que lo concreto, sino que sucede lo contrario; pues la idea se va determinando y concretando por las negaciones de realidad que se le van añadiendo. Así se comprenden estas palabras suyas. "Afirmar de Dios que existe es tener de él una idea muy pobre. Pues siendo todo lo que es, necesariamente tiene el ser. Yo añado con Spinoza que es más que ser, puesto que es la sustancia de todas las cosas; y más todavía, según yo pienso, es la noción ó idea de todas ellas.„

Presentado el método de la filosofía hegeliana, pasemos al análisis de las tres partes que comprende: á saber, ***Lógica***, ***Filosofía de la naturaleza*** y ***Filosofía del espíritu***.

Lógica.—Esta es la ciencia de las ideas puras, la ciencia de Dios ó del *Logos* como anterior á la naturaleza y al espíritu. Se divide en tres secciones que corresponden á la evolución de la idea: la 1.ª trata del ser abstracto ó del concepto en sí; la 2.ª de la esencia (Wesen) como pensamiento que vuelve sobre sí mismo, el ser para sí; y la 3.ª de la idea como noción. Veamos á qué obedece y cómo se justifica esta división en el sistema hegeliano.

Las ideas no son algo distinto de los individuos, ni nacidas de la contemplación de los seres individuales, sino que constituyen la esencia misma de los individuos y son anteriores á éstos. Como demostración de estas afirmaciones señala Hegel dos hechos: el sentimiento religioso y nuestra manera de conocer las cosas. En cuanto á lo primero, es bien sabido que la religión explica el origen del mundo por creación de la nada, lo cual quiere decir que en la existencia de los seres no ha intervenido otro factor que el pensamiento ó las ideas divinas. Luego la idea es anterior y constituye la esencia de los individuos. Igual conclusión obtiene el filósofo alemán del análisis del conocimiento. Al decir que tenemos idea de una cosa, arguye, queremos dar á entender que esa cosa merced á sus cualidades sensibles ha penetrado en nosotros por el intermedio de los sentidos; pero aunque el acto de la percepción se refiere á la individualidad de dicho objeto, sin embargo ésta va unida inseparablemente con la idea universal, hasta el punto que sólo podemos hablar de los individuos empleando nociones generales. Ya que el lenguaje sirve de vehículo al pensamiento, observemos las locuciones, *esta mesa*, *este libro*, etc., con las cuales queremos designar un objeto individual, y veremos que asociamos una idea universal, *mesa*, *libro*, etc., á otra idea también universal, *ésta*, *éste*. Luego lo universal y lo individual se hallan siempre unidos en los individuos, y esta unión es la que constituye su concepto propio. Kant explicaba el conocimiento sen-

sible suponiendo en nuestro espíritu unas formas *á priori*, innatas, como si dijéramos unas ideas universales, que se determinan ó concretan merced á las impresiones sensibles; Hegel reconoce también la existencia de esas ideas, pero no sólo como formas del pensamiento, sino también como elemento esencial de las cosas mismas. Por esto la idea y el ser son iguales.

Ahora bien; averiguar cómo se combinan y desarrollan esas ideas en sí mismas, abstractas, sin su determinación en los individuos, es el objeto de la lógica subjetiva. Esas ideas en cuanto se determinan y concretan para servir de fundamento á las cosas existentes ó constituir su *esencia*; y el concepto que por reflexión nos volvemos á formar de las mismas: he aquí el contenido de las dos partes en que se divide la lógica objetiva.

No podemos entrar en más pormenores acerca de la lógica hegeliana. Baste decir que mediante la aplicación del método dialéctico á esos tres momentos ó determinaciones de la idea: ser en sí, ser concreto ó esencia y noción, va deduciendo otras determinaciones secundarias que gradualmente se enlazan entre sí, adoptando de una manera inalterable las divisiones y subdivisiones trimembres. Así por ejemplo: la teoría del ser comprende tres secciones; cualidad, cuantidad y medida. En la 1.ª señala como momentos de la evolución del ser, el puro ser, la nada y el werden (venir á ser, fieri); los momentos de la 2.ª ó cuantidad, son la cantidad pura, el *quantum* y el grado; la unidad de la cualidad y de la cuantidad

es la medida. La teoría de la esencia trata de la esencia como fundamento de la existencia, del fenómeno y de la realidad como síntesis de la esencia y del fenómeno. La teoría del concepto ó noción trata de los conceptos subjetivos, que Hegel divide en conceptos como tales, juicio y raciocinio; del objeto, bajo el cual comprende mecanismo, quimismo y teleología; y de la idea que se desarrolla dialécticamente como vida, conocimiento é idea absoluta.

Filosofía de la naturaleza.—Así como los platónicos llamaban á la materia *to éteron* (lo otro), así en el sistema hegeliano la naturaleza resulta de la idea que se cambia en otro ser (anderssein), de modo que la naturaleza es la idea bajo la forma de exteriorización, es el reflejo del espíritu, es lo absoluto en su existencia inmediata. Concibe Hegel la naturaleza como un sistema de gradaciones tan íntimamente enlazadas entre sí, que cada una procede necesariamente de otra y viene á ser la verdad de aquella de la cual resulta. Pero esta evolución gradual hay que referirla no á lo exterior de las cosas sino á lo más íntimo, á la idea que sirve de fundamento á la naturaleza.

Partiendo de esta hipótesis, la idea desde sus formas más abstractas de exterioridad, (espacio y tiempo) va desenvolviéndose hasta realizarse de una manera más completa en la existencia en sí; que adquiere en los individuos del reino animal. Los momentos principales que Hegel distingue en la naturaleza son el proceso mecánico, el físico y el orgánico. Estas tres determinaciones de la

idea se subdividen cada una en otras tres; así, bajo el proceso mecánico, considera el tiempo y el espacio, la materia y el movimiento, y la mecánica absoluta. El proceso físico comprende la física de las individualidades generales, la física de las individualidades particulares y la física de las individualidades totales. Finalmente, el proceso orgánico abarca la naturaleza geológica, la vegetal y la animal.

Filosofía del espíritu.—Aunque la idea tiende á manifestarse, á ser para sí; en la naturaleza sólo se manifiesta de un modo imperfecto; así es que los grados de la naturaleza deben reputarse como escalones para que la idea llegue á convertirse en espíritu. Este es el sér para sí (Beisichsein) de la idea, ó la idea que de su exteriorización vuelve otra vez á sí misma. Y como la esencia del espíritu es la libertad, su evolución consiste en un progreso gradual desde las limitaciones de la naturaleza (Naturbestimmtheit) hasta la independencia que reclama la libertad. Sus momentos principales son el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto.

Cada uno de esos tres momentos ó determinaciones de la idea se subdivide en otros varios.

En la esfera del espíritu subjetivo se manifiesta éste en primer lugar como dependiente todavía de las determinaciones de la naturaleza, es decir, como alma en sus relaciones con el cuerpo. Adquiere después conciencia de sí y acaba por considerarse como objeto de sus propios pensamientos, obrando sobre sí mismo. De aquí la división

de la filosofía del espíritu subjetivo en ***antropologia***, ***fenomenologia*** y ***psicologia***.

El espíritu subjetivo tórnase en objetivo por influencia de la voluntad libre. De ésta proceden el derecho, realización de la libertad individual, y la moralidad, producto de la voluntad reflexiva ó libertad interior. Pero el grado superior del desarrollo de la voluntad libre en el cual se armonizan el derecho y la moralidad, es el de la moralidad social. En este grado, el sujeto se reconoce como idéntico con la sustancia moral, es decir, con la familia, con la sociedad civil y con el Estado. En esta parte de su sistema, desarrolla Hegel sus ideas sobre el derecho y sobre la política; asunto que se halla fuera de los límites que nos hemos propuesto. Sólo diremos que el filósofo alemán sostiene el absolutismo del Estado en forma tan exagerada, que convierte al individuo y á la familia entera en instrumentos de los cuales puede servirse el Estado según le plazca. El Estado en la filosofía hegeliana representa nada menos que la manifestación superior de la voluntad divina en el mundo, la realidad de las ideas morales. Pero si el Estado absorbe los derechos del individuo y de la familia, él á su vez es absorbido por otros Estados superiores; y en las luchas internacionales la nación que resulta vencedora es siempre la mejor. Hasta la historia del mundo es, en opinión de Hegel, la historia de los Estados, y representa el proceso por el cual la humanidad inconsciente llega á adquirir conciencia de su libertad.

La suprema manifestación del espíritu, en la cual se armoniza el espíritu subjetivo con el objetivo, es el espíritu absoluto. Este se nos revela como ***arte*** (1) en la forma objetiva de la intuición ó del conocimiento sensible: como ***religión*** en la forma subjetiva del sentimiento y de la representación, y como ***filosofía*** en la forma subjetivo-objetiva del pensamiento puro. Lo absoluto, que en el arte se presenta bajo formas sensibles, envuelto y casi confundido con la naturaleza, y que en la religión tiende á acentuar sus diferencias y su infinita elevación respecto del hombre y del mundo, adoptando formas simbólicas, es conocido en toda su plenitud y absoluta verdad por la filosofía.

Tal es el carácter y división general del sistema hegeliano. Su fundamento no puede ser más inseguro: la identidad del ser con el pensar, formulada en aquel famoso principio: ***Todo lo que es racional es real, y recíprocamente;*** pero, además de que su desarrollo y construcción están inspiradas en una dialéctica sutil é ingeniosísima, es admirable, ya el inmenso caudal de conocimientos que en la tal empresa consumió vanamente su autor, ya la aplicación que hace de su sistema á todas las ramas del saber humano.

(1) De la estética de Hegel ha dado un análisis muy concienzudo el Sr. Menéndez y Pelayo, en su obra anteriormente citada.

II

Bien se comprende por la simple lectura del artículo anterior, que los primeros discípulos de Kant no se cuidaron de someter á una crítica severa los principios establecidos por la filosofía kantiana, sino que, aceptándolos sin discusión, corrieron desenfrenadamente por el camino idealista que aquellos principios señalaban. Abandonaron el elemento crítico, que tanto preocupaba á su maestro, dejándose llevar de un dogmatismo idealista, sin igual en la historia del pensamiento humano.

Otros en cambio siguieron la conducta del filósofo de Kœnisberg, en lo de hacer la crítica de la razón y señalar los límites de la inteligencia humana, pero con el deliberado propósito de poner un dique á las exageraciones idealistas de Fichte, Schelling y Hegel. A este número de filósofos pertenece

Juan Federico Herbart (1776-1841) (1). Desde

(1) Hartenstein ha coleccionado las obras de Herbart en 12 volúmenes. Las más importantes son las siguientes:

Ueber Pestalozzis neueste Scrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte (1802).—*De Platonici systematis fundamento commentatio* (1805).—*Allgemeine Pädagogik* (1806).— *Hautpunkte der Metaphysik* (1806 y 1808).—*Hautpunkte der Logik* (1808).—*Allgemeine praktische Philosophie* (1808).—*Theoriæ de attractione elementorum principia metaphysica* (1812). — *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813).—*Lehrbuch zur Psy-*

muy temprano se dedicó á leer las obras de Wolf y de Kant. A los 18 años marchó á estudiar á la Universidad de Jena á la sazón en que Fichte explicaba su ***teoría de la ciencia***. No le satisficieron al joven discípulo aquellas lucubraciones intrincadas sobre el yo y el no yo, y sin reparos ni cobardías entregó al propio Fichte un escrito en el que refutaba las explicaciones del maestro. Terminados sus estudios marchó de preceptor con una familia de Berna, y comenzó la educación de los muchachos que le habían confiado, explicándoles la poesía y las matemáticas, reservando la moral para más adelante, porque creía que esta disposición en el orden de materias era la más

chologie (1816).—*Gespräch ueber das Böse* (1817).— *De attentionis mensura causisque primariis, psychologiæ principia statica et mechanica exemplo illustraturus, etc.* (1822).—*Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden* (1822).—*Psychologie als Wissenschaft, neu gegrundet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (1824-25).—*Allgemeine Metaphysik nebst den Anfangen der philosophischen Naturlehre* (1828-29).—*Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen* (1831).—*De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio* (1833).—*Umriss pädagog. Vorlesungen* (1835).—*Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens* (1836).—*Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* (1836).—*Psychologische Untersuchungen* (1839-40).

De las obras de Herbart no conocemos traducción alguna francesa, si se esceptúa la de A. Pinloche: *Principales œuvres pédagogiques de Herbart*, trad. et fondues. Alcan, 1894.

De tal suerte consiguió Herbart interesar á los filósofos de su país que casi todos ellos han dedicado á sus ideas algún trabajo ya histórico, ya expositivo, ya crítico. Señalaremos los más importantes.

conveniente para la educación. Poco después visitó á Pestalozzi y se enteró de sus ideas pedagógicas, las cuales le interesaron vivamente despertándole la afición por esta clase de estudios. Por mediación de Guillermo de Humbold fué llamado á desempeñar la cátedra de filosofía y pedagogía en la Universidad de Kœnisberg.

Reconoce Herbart la necesidad de una crítica del saber; pero afirma también que ésta no puede llevarse á cabo, si no empezamos por admitir un realismo provisional, elaborando y rectificando después por el pensamiento las nociones más generales adquiridas por la experiencia. Por esto cree que la filosofía debe ser la "elaboración de

---

De gran interés para su biografía son: la introducción que escribió su discípulo HARTENSTEIN para la edición, *Herbarts kleinere philos. Schriften* (Leipzig, 1842), las obras de F. BARTHOLOMÆI, *J. Fr. Herbart, ein Lebensbild* (1875) y de G. A. HENNIG, *Joh. Fr. Herbart* (Leipzig, 1877), y el artículo de STRASZEWSKY: *Herbart, sa vie et sa philos. d'après des publications rècentes*, en la *Revue philosophique*, volumen VII, año 1879.

Como trabajos ya expositivos ya críticos de la filosofía herbartiana merecen especial mención los siguientes: W. DROBISCH, *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart* (Leipzig, 1876).—L. STRUMPELL, *Die Metaphysik Herbarts nach ihren Principien und nach ihren Verlauf geschildert*, y *J. Fr. Herbarts Theorie der Störungen und Selbsterhaltung der realen Wesen*, dos capítulos muy extensos de su obra *Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik* (Leipzig, 1896) —W. OSTERMANN. *Die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartschen Psychol. und ihre pädagog. Consequenzen* (Oldenburg, 1887).—T. WIGET, *Pestallozzi und Herbart* (Leipzig, 1891).—MAUXION, *La metaphysique de Herbart et la critique de Kant*, (París, 1895).—TH. ZIEHEN, *Die Verhältnisse der herbartschen Psychologie zum physiol.—psychol. Experiment.* (Berlín, 1900).

los conceptos". Pero como los conceptos no sólo han de ser *claros* y *distintos*, si no que han de poder conciliarse entre sí de tal modo que no aparezca en ellos contradicción alguna, la filosofía comprende dos partes principales: lógica y metafísica. A la primera corresponde esclarecer nuestras ideas y regular su combinación, así como es objeto de la segunda rectificar aquellos conceptos que la lógica estime contradictorios. Estos conceptos pueden referirse á Dios, al mundo y al hombre; por lo cual la metafísica se subdivide en filosofía de la religión, filosofía de la naturaleza y psicología (1).

La lógica de Herbart no ofrece novedad alguna de importancia; es la lógica de Aristóteles, interpretada según el criticismo kantiano. Su filosofía de la religión reconoce la existencia de Dios, pero declara imposible la organización científica de la teodicea. En cambio, en su filosofía de la naturaleza, y más aún en sus teorías psicológicas, se nos muestra Herbart con gran originalidad de pensamiento y con un poder analítico que desmenuza hasta lo indecible los conceptos más abstractos.

---

(1) Hay otros conceptos que no exigen rectificación, pero llevan consigo un carácter especial, á saber: el de determinar un juicio de aprobación ó de desaprobación. La ciencia que trata de esos conceptos la llama Herbart *Estética* y comprende todas las ciencias prácticas. Téngase presente, ya que no hemos de ocuparnos en ellas, que la concepción herbartiana de la ética y del derecho tiene un sabor idealista muy marcado en contraposición con el carácter realista de su metafísica.

En ellas, pues, hemos de fijarnos principalmente.

Filosofía de la naturaleza.—Ni puede ser filósofo, dice Herbart, el que no ha sentido vivamente los resquemores de la duda, ni tampoco el que hace de la duda un estado habitual y permanente de su espíritu. Este último, cuando más, pertenecerá al número de aquellos que son muy diligentes para leer, pero extremadamente perezosos para pensar.

No podemos adquirir por los sentidos conocimiento exacto de la verdadera naturaleza de las cosas, pero sí que podemos enterarnos de su existencia. Si por un lado la sensación es algo subjetivo, por otro, en cambio, contiene una realidad que nos es dada, que no la sentimos, pero sin la cual la sensación es inexplicable. Luego hemos de admitir la existencia de seres reales, aunque simples. Tal es el realismo provisional en que ha de fundarse toda crítica, según Herbart.

A la metafísica incumbe examinar qué valor real corresponde al ser que se nos presenta en el contenido de la sensación, para ir rectificando las formas ó ideas que nos suministra la experiencia. A este número pertenecen las ideas de mutación y continuidad (de las que derivan las nociones de tiempo y espacio), el concepto de inherencia (accidente y sustancia), el principio de causalidad, la idea del yo como fuente de nuestras múltiples representaciones, etc.

El método necesario para completar todos esos conceptos, con el fin de que desaparezcan las contradicciones en ellos contenidas, lo llama Herbart "método de las relaciones".

En la imposibilidad de seguirle en esa tarea de rectificación, nos limitaremos á dar el resultado, concretando en pocas palabras su manera de explicar esas ideas generales derivadas de la experiencia.

En primer término, afirma que las mutaciones ni pueden atribuirse á un impulso exterior ni á una actividad y determinación intrínsecas del objeto que se muda, ni tampoco se explican, suponiendo los seres sometidos á un ***devenir absoluto***, en el que la mutación viene á ser como una cualidad del objeto que se muda. Esas tres hipótesis son igualmente contradictorias, y el argumento con que intenta demostrarlo lo designa con el nombre de "trilema del movimiento". Para evitar esas contradicciones, explica el movimiento por la teoría que él llama de las auto-conservaciones (selbsterhaltungen), que no significa otra cosa que la resistencia de los seres simples á ser anulados por otros de cualidades opuestas.

No hay en los seres movimiento, si por movimiento se entiende el tránsito de un lugar á otro del espacio, sino que todos los seres están en verdadero reposo, y lo mismo la idea de espacio que la de movimiento local nacen de las relaciones que surgen en nuestro espíritu al considerar los distintos seres. Todo ser considerado en sí mismo y respecto del lugar que ocupa, no se mueve; pero si lo consideramos en relación con los demás, hay que suponerlo en continuo movimiento.

Por lo que se refiere al espacio, hay que distinguir el espacio "inteligible„, en el que se consideran como existentes los seres reales simples, del "fenoménico„, representado por nuestras sensaciones y que es meramente subjetivo. El primero, que pudiéramos llamar espacio real, resulta de la yuxtaposición de los seres reales simples y de sus mútuas relaciones; el segundo procede de la sucesión de las sensaciones que puede ser ***reversible***, ó cuyos términos pueden ser recorridos indistintamente de un extremo á otro.

Nuestras sensaciones, aunque de hecho son simples, se nos presentan ordinariamente unidas entre sí formando un conjunto de cualidades. Pero como éstas no se conciben sin un sujeto, agrupamos aquellas bajo el concepto de una sustancia con muchas cualidades, aunque en realidad esas cualidades no son más que las relaciones de un ser simple con otros seres también simples.

Psicología.—Las teorías psicológicas de Herbart son de tal importancia y han ejercido tal influjo en la psicología contemporánea, que algunos las consideran como el punto de partida de las actuales investigaciones de psicología experimental. En ellas se advierte el deseo constante de aplicar el método matemático á las cuestiones psicológicas, sin que por esto pretenda Herbart, como cree Ribot, establecer una separación completa entre la psicología y la metafísica. Antes al contrario, puede afirmarse que su sistema metafísico es la base y fundamento de su psicología, y que gran parte de las explicaciones de los fenó-

menos psíquicos no son otra cosa que la aplicación de sus teorías metafísicas.

El alma es, en opinión de Herbart, un ser real y simple, pues de otra suerte no sería posible la unidad de pensamiento y de conciencia que nosotros experimentamos. Dotado el espíritu, como todos los seres, de una fuerza que le impulsa en todo momento á conservarse á sí propio, resiste á las impresiones que los seres dotados de cualidades opuestas á la suya producen en él por intermedio de los sentidos. Esta resistencia ó ***autoconservación*** del alma origina las representaciones. Si éstas son de la misma clase, ó son diferentes, pero no llegan á ser contrarias, entonces se combinan entre sí; pero si son opuestas total ó parcialmente, en este caso resultan antagónicas, y cada una viene á ser un obstáculo (Hemmung) para la otra. Como ninguna representación, por lo mismo que es simple, puede ser anulada totalmente, el antagonismo ú oposición recíproca de las representaciones, no tiene otras consecuencias que disminuir su intensidad hasta hacerlas pasar del estado de representación real al estado de simple tendencia á la representación (Strebenvorzustellen), ó sea al estado de inconscientes. Esto ocurrirá cuando las representaciones opuestas sean de la misma intensidad.

Es imposible medir separadamente la intensidad de cada representación, pero no lo es el someter al cálculo matemático la relación de intensidad entre varias representaciones. Por este procedimiento llegaremos á precisar con exactitud

las leyes del desarrollo de las representaciones, en lo cual consiste la función que á la psicología corresponde.

En relación con esta manera de concebir las representaciones, que por otra parte constituyen el hecho fundamental de la vida del espíritu, divide Herbart su psicología en ***Estática*** y ***Mecánica del espíritu.***

La estática del espíritu tiene por objeto estudiar las condiciones de equilibrio entre las representaciones, calcular la pérdida de intensidad por su oposición recíproca y fijar los distintos grupos en que suelen combinarse. La dinámica estudia las representaciones en movimiento; es decir, sus cambios de intensidad en los varios momentos de su oposición. Según Ribot propónese Herbart en la mecánica del espíritu aplicar el cálculo á las cuestiones siguientes: la disminución de la suma de obstáculos; la velocidad del movimiento para cada representación; la cantidad de tiempo invertido en ejecutarlo; y la reaparición mediata ó inmediata de las representaciones (1).

Compendiar los cálculos de Herbart es tarea imposible, y por otra parte basta lo dicho para comprender el caracter general de su psicología. Las representaciones, ya en armonía, ya en oposición, en equilibrio unas veces, en desequilibrio otras, llegando en sus movimientos á la parte superior de la conciencia, ó descendiendo hasta más

(1) Vid. ***La psychologie allemande,*** 2.ª edic. Paris, Alcan, 1885; pág. 19.

allá del "umbral de la conciencia„, al abismo de lo inconsciente; ofrecen á Herbart solución para todos los problemas psicológicos. No necesita recurrir á la teoría de las facultades, como causas inmediatas de los fenómenos anímicos, ni siquiera le hace falta suponer un principio activo, como punto de enlace para los múltiples estados de conciencia; con la representación sometida á las leyes de la dinámica le basta para explicar á su manera la serie inagotable de hechos en los que se manifiesta la vida del espíritu con prodigiosa exuberancia.

Por ir en contra de la unidad de la ciencia y del ser, unidad que tanto habían exagerado los idealistas, las ideas metafísicas de Herbart aparecen algo descoyuntadas, y su explicación del universo es una restauración de la monadología de Leibniz, aunque trasformada, como dice gráficamente el Sr. Menéndez y Pelayo, en un sentido que pudiéramos llamar individualismo atómico (1).

Un fenómeno parecido se advierte en su psicología. Por el empeño de sacarla fuera del estrecho círculo del yo y de la conciencia en que la habían encerrado los idealistas, y darle una mejor organización científica; reduce el método psicológico al matemático, y las relaciones de los hechos psíquicos á meras relaciones de cantidad. Con esto sus teorías psicológicas aparecen como un alarde de novedad y de ingenio, pero en cambio resultan poco ceñidas á la realidad.

(1) Ob. cit. pág. 443.

Otro de los filósofos alemanes que ayudó á Herbart en su labor de vindicar al realismo es

Eduardo Beneke (1798-1854) (1). Después de

(1) He aquí la lista de sus principales obras: *Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft*, Jena, 1820. Es una polémica contra el apriorismo de las formas del conocimiento.—*Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wisens in ihren Hauptzügen darg*. Berlín, 1820. En ella expone cómo y en qué medida dependen de la experiencia interna todos los conocimientos humanos.—*De veris philosophiæ initiis diss. inaug*. 1820. Su objeto es demostrar que el punto de partida para el método filosófico es la experiencia; lo contrario, ó sea, el deducir todos los conocimientos de un principio superior sin el apoyo de la experiencia es lo mismo, según frase de Beneke, que empezar á construir una casa por el tejado.—*Neue Grundlegung zur Metaphysik* Berlín, 1822.—*Grundlegung zur Physik der Sitten*. Berlín, 1822. En oposición á Kant quiere fundar la moral sobre la base del sentimiento.—*Psychologische Skizzen*. 3 vol. Gottinga, 1825-27. Son la exposición completa de su doctrina psicológica.—Un examen dete·ido de las teorías jurídicas de Jeremías Bentham nos ha dejado Beneke en su obra: *Grundsätze der Civil-und Criminalgesetzgebung*. 2 vol. Berlín, 1830.—*Kant und die philosophischen Aufgabe unserer Zeit*. Berlín, 1832.—*Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens*. Berlín, 1832.—*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Berlín, 1833.—*Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur speculation und zum Leben dargestellt*. Berlín, 1833.-*Erziehungs und unterrichtslehre*. 2 vol. Berlín, 1835-36. De especial interés, porque en esa obra Beneke valiéndose de la psicología ha organizado un sistema de pedagogía práctica que ha tenido muchos partidarios.—*Erläuterung über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen* Berlín, 1836 —*Unsere Universitäten und was ihnen Not thut*. Berlín, 1836.—*Grundlinien des natürlichen Syst. der praktischen Philos*.. 3 vol. Berlín, 1837-40.—*Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke*. Berlín, 1839.—*System der Metaphysik und Religionsphilosophie*. Berlín, 1840.—*System der Logik als Kunstlehre des denkens*. 2 vol. Berlín,

terminados sus estudios de filosofía y teología en las Universidades de Halle y Berlín, dedicóse Beneke á la lectura de obras filosóficas, llamando principalmente su atención la nueva filosofía escocesa y los trabajos de Garve, Platner, Kant, Jacobi, Schopenhauer y Herbart. Este último, á quien consideraba como el filósofo más sagaz y profundo de sus contemporáneos, fué seguramente el que vino á dar el último impulso á la orientación del pensamiento filosófico de Beneke. Bien es verdad que la influencia de Leibniz, tan marcada y decisiva en el primero, como lo demuestran sus ideas metafísicas, es reemplazada en Beneke por el influjo de la escuela escocesa. Todo

1842. Es una ampliación de su *Lehrbuch der Logik*.—*Die neue Psychologie*. Berlín, 1845. Aclara algunas ideas sobre psicología, expuestas ya en obras anteriores —*Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten*. Berlín, 1848.—*Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben*. 3 vol. Berlín, 1853.—*Archiv. für die pragmatische Psychologie*. 3 vol. Berlín, 1851-53.

Una labor incesante, por espacio de treinta años, no podía pasar inadvertida de los críticos y pensadores. Asi vemos que el *Anuario pedagógico* del Dr. Diesterweg, inserta (1856) una biografía de Beneke escrita por el doctor Schmidt con algunas notas de Dressler que vienen á completarla. G. Raue había publicado anteriormente (1847) una exposición sencilla de las ideas psicológicas de Beneke, con el título: *Die neue Seelenlehre Benekes*, etc , que fué después reimpresa cuidadosamente por Dressler en 1876. Dejando á un lado las Memorias de Friedric y de Schmeding, destinadas á celebrar el centenario de Beneke (1898), citaremos los trabajos de Brand: *Fr. E. Beneke, the man an his philosophy* (Nueva York, 1895), y de Otto Granzow: *Fr. E. Benekes Leben und Philosophie*, publicado en el *Berner Studium zur Philosophie*, 1899.

esto aparecerá más claro con la exposición de las ideas del filósofo berlinés.

Partiendo Beneke de la base criteriológica de que por la conciencia nos conocemos á nosotros mismos con perfecta verdad, y que por los sentidos conocemos el mundo exterior de un modo imperfecto, es decir, en cuanto suponemos tras los fenómenos sensibles séres análogos á nuestra vida psíquica; proclama la identidad de método para la psicología y las ciencias naturales, y convierte á la psicología en fundamento de la metafísica.

La experiencia interna, la inducción, la hipótesis, etc., he aquí los procedimientos que debe emplear el psicólogo. Con ellos podrá descomponer los estados de conciencia en sus elementos y reducir los procesos psíquicos más complicados á otros más simples, ó sea á leyes fundamentales, y de esta suerte podrá también averiguar las energías y facultades primordiales (Urvermögen) del alma, que representan en la psicología de Beneke los elementos constitutivos de la sustancia psíquica. Tales son el método y el objeto de la psicología según Beneke.

Reduce éste la vida psíquica á cuatro procesos elementales:

1.° A consecuencia de las impresiones ó excitaciones que vienen del exterior y en virtud de las facultades ó fuerzas que procuran la recepción y adaptación de esos estímulos, resultan las sensaciones y percepciones sensibles. Esas facultades son varias, aún dentro de cada sentido, hasta el

punto de que á cada excitación responde una facultad distinta.

2.° A la manera que los organismos vegetales mediante la nutrición van reparando sus fuerzas y aumentándolas, así también en el alma se van renovando constantemente esas facultades por influjo, ya de los excitantes, ya del sujeto que los recibe.

3.° La compenetración y unión entre las facultades y los excitantes no siempre es total, sino que quedan muchas veces elementos aislados, y pueden por eso mismo pasar de una á otra representación. Dichas imágenes ó elementos aislados, que pudiéramos llamar movibles, tienden constantemente á igualarse, á nivelarse; por eso no se da un estado de conciencia que sea del todo homogéneo, sino que la alegría va mezclada de representaciones que producen tristeza, etc., etc. De la tendencia de esos elementos aislados á nivelarse, resultan ya los fenómenos de asociación de imágenes, ya los estados de inconsciencia en que vienen á parar algunas representaciones. En este último caso son las representaciones como huellas ó indicios (Spure), si se las compara con la inmediata anterior que ha quedado en la conciencia; pero respecto de aquello que puede reproducirlas, pueden considerarse más bien como una disposición (Anlage) ó disponibilidad (Angelegtheit).

4.° La base de todas las asociaciones es la semejanza, de manera que las imágenes se unen y combinan entre sí por razón de su semejanza. Como fruto de esas asociaciones pueden conside-

rarse los juegos de palabras, las alegorías, los juicios, etc.

El alma humana, que sirve de sujeto á toda esa serie de fenómenos que acabamos de enumerar, es un ser completamente inmaterial, con perfecta unidad, á pesar de la heterogeneidad de elementos que la constituyen, y superior á la de los irracionales. Se conoce á sí misma directa é inmediatamente y se representa sus propias actividades como si fueran *seres en sí*, ó subsistentes. De igual manera nos representamos nuestro propio cuerpo. Este conocimiento inmediato, ya de las actividades del alma, ya de nuestro cuerpo, nos sirve de norma para representarnos todos los demás seres.

Las ideas de Beneke sobre la inmortalidad del alma y sobre nuestro conocimiento de Dios, coinciden con las de la filosofía kantiana. Hay que reconocer, dice, la existencia de un ser supremo, para que sirva de base y de complemento á nuestras ideas, que de otra suerte resultarían desunidas y fragmentarias.

III

Los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel, no sólo habían cambiado el punto de mira para las cuestiones puramente filosóficas, sino que alteraron profundamente las relaciones entre la teología y la filosofía. Indudablemente que ellos cuidaron de aplicar su principio fundamental á las doctri-

nas que á la sazón dominaban en materia religiosa, jurídica y política, pero bien se comprende que en esa labor no doblegarían aquél á las opiniones científicas de los contemporáneos, sino al revés; con lo cual aquellas disciplinas que se hallan más en contacto con la filosofía, se sintieron, no ya reformadas, sino absorbidas totalmente por los principios idealistas. Era natural, por consiguiente, que aquellos cuyo espíritu se hubiera nutrido en la filosofía idealista se propusieran llevar á cabo esta reforma conciliadora.

Tal es, á mi juicio, la tendencia que Schleiermacher y Krause representan dentro de la evolución de la filosofía kantiana. El primero,

Federico E. D. Schleiermacher (1768-1834) (1), hijo de un pastor protestante *reformado*, nació

(1) Sus obras, publicadas en Berlin (1835-64), se dividen en tres grupos: I, obras de teología; II, sermones; III, obras de filosofía y de otras materias. Las principales son las siguientes: *Ueber die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlín, 1799), publicada varias veces con nuevas adiciones y comentarios.—*Monologen, eine Neujahrsgabe* (1800).—*Briefe ueber Fr. Schlegels «Lucinde»* (1800). *Predigten:* 1.ª colección (1801), 2.ª (1808), 3.ª (1814), 4.ª (1820), Sermones de fiestas (1826 y 1833).—*Grundlinien einer Kritik der bisherigcn Sittenlehre* (Berlín, 1803).—*Platons Werke, übersetzt und mit Einleitungen und anmerkungen versehen* (Berlín, 1804-1828), traducción que dejó incompleta. *Der christlichen Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche* (Berlín, 1821-22), muy importante dentro de la teología dogmática del protestantismo, y que en opinión de Zeller acredita á su autor de teólogo, quizá el más profundo de cuantos ha tenido la iglesia protestante desde la Reforma. De entre las obras póstumas dadas á conocer por sus discípulos, mencionaremos: *Entwurf einer Systems der Sittenlehre*,

en Breslau. Educóse en el Liceo de Niesky, del cual pasó al Seminario de Barby, completando, por último, sus estudios teológicos en Halle. Después de haberse dedicado por algún tiempo á la predicación y á la cátedra, fijó su residencia en Berlín, en donde ayudó á Fichte y otros buenos patriotas en la labor de levantar el

publicada por Schweizer (1835), *Grundriss der philos. Etik*, publicada por A. Twesten (1841); *Dialectik*, publicada por Jonas (1839); *Aesthetik*, publicada por C. Lommatzsch (1842); *Die Lehre vom Staat*, publicada por A. Brandis (1845); *Erziehungslehre*, publicada por C. Platz (1846); y la *Psychologie*, publicada por George (1864). En este mismo año publicó Rutenik las lecciones de Schleiermacher sobre la vida de Jesús, que son muy interesantes para la historia de la teología protestante en Alemania.

Son tan numerosas las producciones que sobre este filósofo han aparecido, que ni queda obra por examinar, ni aspecto de sus ideas que no haya tenido varios observadores. Acerca de su biografía y con el título *Aus Schleiermachers Leben, in Briefen* (1852), han publicado L. Jonas y W. Dilthey cuatro volúmenes, en los cuales está toda la correspondencia de Schleiermacher, acompañada de abundantísimas aclaraciones y comentarios. Casi ninguno de los que en Alemania se han dedicado á los estudios teológicos, ha omitido hacer la crítica ó exposición de las ideas de este filósofo. Basta consignar los nombres de Braniss, Rosenkranz, Strauss, G. Weissenborn, F. Vorlander, Ed. Zeller, Sigwart, Baxmann, Baumgartem y otros muchos. De entre los trabajos más recientes citaremos: Albr. Ritchl, *Schleiermachers Reden über die religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bona, 1885.—A Frohne, *Das Begriff der Eigentümlikeit, oder Individualität bei Schleiermacher*, Halle, 1885.—O. Geyer, *Schleiermachers Psychologie, nach den Quellen dargestellt und beurtheilt*, Leipzig, 1895.—Otto Kirn, *Schleiermacher und die Romantik*, Basel, 1895.— A. Kalthoff, *Schleiermachers Vermächtniss an unsere Zeit*, Braunschwig, 1896.

espíritu de sus conciudadanos para sacudir el yugo extranjero, sobre todo con los discursos que publicó en la iglesia de la Trinidad, de la cual estaba encargado desde 1809. Al fundarse la Universidad de Berlín, se le nombró profesor ordinario de teología, cátedra que desempeñó hasta su muerte. Familiarizado desde muy joven con la filosofía kantiana, examinó también las obras de Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Spinoza. y sobre todo, Platón, que fué su filósofo predilecto, según confesión del mismo. Schleiermacher es un teólogo que, empapado en las doctrinas idealistas, quiere armonizarlas con las exigencias del sentimiento religioso y de la teología. Su notoriedad prestigiosa débela más bien que á su sistema filosófico, á sus ideas sobre la religión y á los nuevos derroteros que señaló á la teología protestante. De mucha menor resonancia fuera de su país que cualquiera de los filósofos anteriores, ha influído, sin embargo, más que éstos en la formación del espíritu religioso de sus compatriotas. Las ideas de Schleiermacher ni forman un cuerpo cerrado de doctrinas perfectamente eslabonadas entre sí, ni tampoco constituyen un sistema netamente filosófico, sino más bien un sistema teológico-místico con pretensiones científicas. De aquí resulta la vaguedad y flexibilidad de sus afirmaciones, el carácter religioso que da á todas las cuestiones filosóficas y el sabor panteísta que se le atribuye generalmente, á pesar de su protestas en contra.

Como la idea dominante de la labor de Schleier-

macher ha sido conciliar la teología con la filosofía, empezaremos por hacernos cargo de sus opiniones teológicas.

Según el profesor de Berlín, la religión comprende la totalidad de las relaciones del hombre con Dios. La religión no nace del temor que inspira al hombre la naturaleza, pues cabalmente el sentimiento religioso principia allí donde se desvanece el temor y surge el amor hacia el espíritu universal; amor, debido seguramente á la admiración que en nosotros despierta el contemplar sus obras. A la manera que irresistiblemente otorgamos realidad á los objetos de nuestras percepciones, así también y con igual espontaneidad, el sentimiento de nuestra absoluta dependencia nos obliga á suponer al lado de nuestro propio ser, otro ser infinito, ó sea Dios. La conciencia de nuestra unión íntima y eterna con ese Ser, el reconocimiento de lo espiritual y divino en todas las cosas, la convicción de la unidad de lo finito y temporal con lo infinito y eterno, he aquí la esencia de la religión. Pero entiéndase que esa unión no excluye el amor á la humanidad, al contrario, la supone.

Como consecuencia de todo esto infiere Schleiermacher, que hablar de una religión natural es discutir en el vacío; el ***milagro*** es el nombre con que el sentimiento religioso designa cualquier fenómeno, aún el más natural y ordinario; la ***revelación*** es la adquisición de algo nuevo ó desconocido, por influjo del universo ó por intuición de lo infinito; la ***inspiración*** representa esos momen-

tos fugaces en que la vida del espíritu aparece dominada por el sentimiento de la moralidad y de la libertad; y, por último, la ***gracia*** es la expresión común de la revelación y la inspiración.

Las varias religiones son sólo formas distintas de la religión, modos diversos de manifestarse la vida del espíritu universal, y su valor relativo depende de la manera como cada una de ellas concibe la divinidad. Siguiendo esta norma pueden distinguirse tres grados principales en las religiones: 1.°, aquellas en las que el mundo es considerado como un todo caótico, y la divinidad es representada, en parte, bajo forma personal, como un fetiche, y en parte, impersonalmente, como una necesidad ciega; 2.°, aquellas que reconocen la pluralidad de elementos heterogéneos y de fuerzas en el universo; y en lo que se refiere á Dios, en parte admiten el politeismo y en parte confunden aquél con la necesidad de la naturaleza; 3.°, aquellas que se representan al ser como una totalidad sistemática de la unidad con la pluralidad, y conciben á Dios, ya bajo la forma de monoteismo, ya bajo la de panteísmo.

Para completar el concepto de la religión según Schleiermacher, expondremos las opiniones de éste sobre la idea de Dios y la inmortalidad del alma.

Ni le satisface la idea de un Dios personal, con atributos, concebido á imagen y semejanza del hombre, ni tampoco aprueba la idea de un Dios impersonal considerado como la necesidad universal. Dios es la unidad absoluta de lo ideal y de lo

real, es el fundamento de todo saber en sí, de la ciencia sintética ó constructiva, y sus atributos no son elementos de la naturaleza divina, sino reflejos del influjo de Dios en la conciencia. Al explicar las relaciones del ser infinito con el mundo, fluctúa Schleiermacher entre el panteísmo y el dualismo. No se atreve á identificar á Dios con el mundo, pero tampoco se atreve á concebirlo como separado de él. Entre ellos, dice, no hay propiamente identidad ni oposición, no se les puede confundir ni separar, y si la razón humana tropieza con muchas dificultades para precisar en qué consisten las relaciones de Dios con el mundo, quizá nada explica mejor estas relaciones que el suponer entre ellos una existencia conexa (Zuzamensein).

Claro es que en esta intimidad en el existir, que establece el teólogo berlinés entre Dios y los seres finitos, han de resultar éstos casi anonadados en su existencia individual y como absorbidos por el Ser supremo. Así, no es extraño que condene Schleiermacher las aspiraciones á la inmortalidad personal, como nacidas de un refinado egoísmo y alimentadas por una concepción vulgar de la vida futura. La inmortalidad á que debe aspirar el hombre religioso consiste, según él, en sentirse á cada momento unificado con el Ser infinito y eterno. Para lograr esta inmortalidad, aconseja que nos acostumbremos á renunciar nuestra vida por el amor de Dios, á aniquilar nuestra personalidad para vivir en el ser uno y en todos; pues quien ha comprendido que es algo más de lo que

abarca su ser individual, sabe muy bien que al perderse él se pierde muy poca cosa.

Pasemos ahora á examinar el lado filosófico del sistema de Schleiermacher, aspecto que, á decir verdad, ofrece muy poco de nuevo; porque si bien considera la filosofía como la unidad suprema de las ciencias físicas y morales y como la perfecta compenetración de lo especulativo y de lo experimental, sabido es que intenta establecer esa unidad desde el punto de vista teológico y místico, no desde el punto de vista racional y humano.

Lo único de que vamos á tratar, y esto muy rápidamente, es la dialéctica.

Schleiermacher supone que la ciencia es un pensar social, y por ende, otorga excesiva importancia crítica al común sentir de los pensadores y al influjo que el idioma tiene en la formación del pensamiento. Toda ciencia, según él, exige la conformidad de los pensadores entre sí, y no resulta la misma si se la considera en dos lenguas diferentes. Su dialéctica comprende dos partes: dialéctica trascendental y formal ó técnica. En la primera estudia la ciencia en y para sí, en reposo; en la segunda examina el movimiento y formación de la ciencia. Las ideas que aquí desarrolla el profesor de Berlín, coinciden en gran parte con la crítica kantiana y en parte con la dialéctica de Hegel. Sin embargo, sostiene en oposición á aquella, que las formas del espacio y del tiempo son también formas del ser ó de la realidad; y discute contra Hegel que, el puro pensar, que la idea absoluta pueda nacer por sí misma en nuestra inte-

ligencia y servir de base y de punto de partida para todos nuestros conocimientos. Inspirándose en el mismo criterio realista, al estudiar la deducción y la inducción como procedimientos científicos, mantiene la prioridad de ésta sobre aquélla, y prescribe que los principios generales estén fundados en el conocimiento de los fenómenos.

Como conclusión final de sus lucubraciones nos presenta Schliermacher la conciliación de la filosofía con la teología. Su pensamiento sobre este punto puede resumirse en las siguientes frases: la religión y la filosofía se completan mutuamente; aquélla es la suprema función subjetiva del espíritu humano, ésta es la suprema función objetiva. Ni la religión está subordinada á la filosofía, ni ésta á aquélla.

La misma tendencia conciliadora se advierte en **Carlos Cristian Federico Krause** (1781-1832) (1).

---

(1) De entre las muchísimas obras que este filósofo escribió, sólo fueron publicadas por él las siguientes: *Grundlage der Naturrechts oder philosophischen Grundriss des Ideals des Rechts*, 1.ª parte. Jena, 1803.—*Grundriss der historischen Logik*. Jena, 1803.—*System der Sittenlehre*. Leipzig, 1810 (2.ª edic. hecha por P. HOHLFELD y A. WUNSCHE en Leipzig, 1887).—*Das Urbild der Menscheit*. Dresde, 1811.—*Abriss des System der Philosophie*, 1.ª parte: *Analyt. Philos*. Gottinga, 1825.—*Abriss des System der Logik*. Gottinga, 1825.—*Abriss des System der Rechtsphilosophie*. Gottinga, 1828.— *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Gottinga, 1828. (En 1889 han sido reimpresas en Leipzig por HOHLFELD y WUNSCHE).—*Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wisenschaft*. Leipzig, 1829. (En esta obra hay además una breve exposición crítica de los sistemas filosóficos, principalmente de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Jacobi).

Nacido este filósofo en Eisenberg, estudió en la Universidad de Jena (1797-1802), y pasó después á Dresde como profesor en la Academia de Ingenieros. Abandonó este cargo para habilitarse en la Universídad de Berlín después de la muerte de Fichte, pero como con ello no obtuvo recompensa alguna pecuniaria, se vió otra vez obligado á volver á Dresde. En 1817, en compañía de un actor cómico amigo suyo, viajó por Alemania, Francia é Italia. En 1824 explicó en Gottinga, mas perseguido por la acción judicial como propagandista de un *Estado de la Humanidad* ó cos-

---

Las obras póstumas han ido apareciendo sucesivamente merced al entusiasmo de los discípulos, amigos y secuaces de Krause, pero en tal abundancia que no parece sino que este filósofo haya dejado toda una biblioteca de manuscritos. Según la nota que de ellas trae Ueberweg-Heinze, son más de treinta las obras póstumas de Krause. Indicaremos aquellas que parecen señalar un aspecto nuevo de las ideas de este filósofo. *Vorlesungen über die psych. Antropologie*, por H. AHRENS. Gottinga, 1848.—*Die absolute Religions philosophie in Verhältniss zum gefuhlgläubigen Theismus*, etc., por H. K. LEONHARDI. Gottinga, 1834-43.—*Geist der Geschichte der Menschenheit*, por H. K. LEONHARDI (1843).—PABLO HOHLFELD y AUGUSTO WUNSCHE han publicado en Leipzig las siguientes: *System der Aesthetik oder die Philosophie des Schönen Kunst* (1828).—*Reisenkunstudien* (1883).—*Die Wisenschaft von der Landverschönerkunst* (1884). — *Vorlesungen über synthetischen Logik* (1884). *Die analytischen Induction* (1885).—*Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1887).—*Das Eigenthümliche der Wessenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der aufnahme derselben* (1890). RICARDO VETTER ha publicado en Berlín: *Zur theorie der Musik* (1894, *Abhandlungen und Einzelsätze über Erziehunh und Unterricht* (1894) y *Die Menschheitbund, nebst Anhang und Nachträgen* (1900).

De las obras de Krause se han traducido ó comentado:

mopolita (Menscheitbund), marchó á Munich. A causa de sus desarreglos económicos y de su temperamento poco práctico para la vida, estuvo siempre en lucha cruel con la necesidad y la pobreza, aunque se consolaba fácilmente de "estas amargas injusticias que cometieron con él sus semejantes", merced al cariño que profesó siempre al *ser* (Wesen) (1).

Krause ha querido ser en la historia de la filosofía el continuador de Kant, y le molestaba que le considerasen como un discípulo de Schelling. Mas, á pesar de sus protestas y de los desmesurados elogios que algunos le han prodigado, es lo cierto que ni su sistema ofrecía puntos de vista

---

Système de la philosophie, por LUCIANO BUYS, 2 volúmenes. (Weimar, 1892-94); *El ideal de la humanidad para la vida*, por SANZ DEL RÍO (Madrid. 1860); *El sistema de la filosofía. Análisis*, por el mismo (1860), y el *Compendio de Estética*, por el Sr. GINER DE LOS RÍOS.

De entre los escritos acerca de Krause, mencionaremos: *Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftlehre Karl. Ch. J. Krauses und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft*, por S. LINDEMANN (Munich, 1839). *Karl Ch. F, Krause, Ein Lebensbild, nach seine Briefen dargestellt*, por A. PROCKSCH (Leipzig, 1880). — *K. Ch. Fr. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung*, por BR. MARTIN (Leipzig, 1881, 2.ª edic., 1885).—*Exposition du système philosophique de Krause*, por TIBERGHIEN (Bruxelles, 1844).—*Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid 1881), por el señor MENÉNDEZ PELAYO, tomo III. lib. VIII, cap. III.—*Historia de las ideas estéticas* (Madrid, 1888), por el mismo, tom. IV, vol. I, pág. 402 y siguientes.—*Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*, por D. JUAN MANUEL ORTÍ Y LARA (Madrid, 1864).—*Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause*, por el mismo (Madrid, 1865).

(1) Así nos lo dice *Ueberweg-Heinze*, ob. cit., pág. 64.

originales, pues era simplemente una amalgama del subjetivismo de Kant y Fichte con el absolutismo de Schelling y Hegel, ni logró interesar al público alemán, que no vió en el sistema de Krause otra cosa que ideas viejas sin más novedad que la forma de expresión extravagante y en pugna con las leyes de su propio idioma. Y para que no se crea que esto es una exageración nuestra, añadiremos el hecho de que el autor del *panenteísmo* imaginó un vocabulario especial, vocabulario que, como dice Ueberweg-Heinze, lejos de facilitar, ha servido de obstáculo para la inteligencia de sus ideas.

Procuraremos, sin embargo, resumirlas con la mayor claridad que nos sea posible.

Concepto de la ciencia. —Aunque la ciencia abarca todo lo que puede ser conocido, forma, sin embargo, un conjunto de partes subordinadas entre sí, ó lo que es igual, un organismo. El carácter sistemático ú orgánico de la ciencia constituye su *forma;* el saber constituye su contenido, su *fondo*.

El carácter sistemático de la ciencia exige que sea *una,* ya con unidad subjetiva, pues ha de resumir todos los conocimientos en un pensamiento orgánico, ya con unidad objetiva, pues si no hay conformidad de la idea con su objeto, no es posible la verdad. Esta unidad de la ciencia reclama al propio tiempo la unidad é identidad de principio para el orden subjetivo y el objetivo ó real, porque sólo así se concibe la unidad verdadera y absoluta de la ciencia.

Pero la idea de sistema orgánico de la ciencia supone también variedad de partes subordinadas, ó sea, las distintas ciencias particulares. Y como el principio de toda realidad y de toda existencia es también el principio de la ciencia, porque esta es algo esencial y real, el orden y encadenamiento de las distintas partes de ella ha de fundarse también en un principio absoluto é infinito. Este no puede ser una idea ni un juicio, sino el puro pensamiento del *Ser* que es la condición de toda existencia y de toda relación.

División de la ciencia.—El primer trabajo científico de todo espíritu individual ha de partir de la conciencia propia, de aquello que ésta admita como cierto. Ha de procurar el individuo conocerse á sí mismo en su vida íntima y en sus manifestaciones exteriores. Ha de esforzarse en reconocer todo lo que existe á su lado y fuera de él, y y por gradual elevación irá remontando el vuelo de su pensamiento finito hasta lo racional y eterno de la Naturaleza infinita, del Espíritu infinito y del Ser infinito y absoluto que es el principio. Esta primera parte de la investigación científica constituye la *parte subjetiva del sistema de la ciencia, la analítica.* Mas, cuando el espíritu ha llegado á reconocer aquel principio supremo, trabajará por descubrir todo lo que éste es y contiene en sí, y de esta suerte llegará á ver intuitivamente cómo ese principio es la razón del mundo, de la naturaleza, del espíritu, de la humanidad, de sí mismo, y cómo todo lo que conoce, lo conoce en él y por él. Esta segunda parte de la investi-

gación científica es la *parte objetiva del sistema de la ciencia, la sintética.*

Sigamos á Krause en sus meditaciones por las dos vías analítica y sintética, para tener la satisfacción de que nos haga ver en el fondo de nuestra conciencia y sin otro esfuerzo que la reflexión, lo humano y lo divino, la naturaleza y el espíritu, y hasta sus mutuas relaciones.

Parte analítica.—El punto de partida ha de ser tan cierto é indubitable, que hasta los escépticos se vean obligados á reconocerlo como condición de su duda. Este punto de partida es el conocimiento del yo; pero no el yo, concebido á la manera de Fichte ni de Descartes, sino el yo pensado como un ***ser entero*** (ein ganzes Wessen), como algo que no es objeto, ni sujeto, sino sujeto-objeto. Este considerado ya en relación consigo mismo se nos muestra como ***uno***, como ***él mismo*** y como ***entero***, ó en otros términos, tiene las propiedades de ***unidad***, ***seidad*** y ***totalidad***. Considerado en su interior, vemos que es espíritu y cuerpo, ó sea hombre. Fijándonos en la ***variedad*** y oposición de sus manifestaciones, nos enteramos de que está sometido al cambio, cuya forma es el tiempo; pero como el yo, no sólo es la razón ó fundamento de sus modificaciones internas, sino también de la propiedad que él posee de modificarse, resulta que está por encima del tiempo y que además de la existencia temporal tiene una existencia eterna. En su modo de ser eterno, existe como poder ó facultad.

Las facultades del yo son tres, facultad de pen-

sar y conocer, de sentir, y de querer; se hallan íntimamente relacionadas entre sí y constituyen un organismo parcial dentro del yo uno y entero. En el pensamiento, el objeto está presente al espíritu sin confundirse ni identificarse con el yo, sino que conserva su naturaleza propia, su seidad. El sentimiento nos muestra el objeto en sus relaciones con el espíritu, como ser uno y entero, es decir, en una relación de totalidad, en la cual el que siente se une en su esencia entera y en la totalidad de su ser con la esencia entera del objeto sentido. La voluntad es una actividad pura, cuyo objeto es nuestra misma actividad; por esto la voluntad no puede aplicarse más que al pensamiento ó al sentimiento, dándoles una determinada dirección. Por la voluntad, el yo realiza su esencia en el tiempo; y la relación del yo eterno y primitivo que se determina á determinar su actividad temporal, constituye la libertad.

Nos alargaríamos mucho si hubiéramos de seguir paso á paso las lucubraciones de Krause; terminaremos, pues, enumerando brevemente las categorías ó esencias conforme á las cuales conocemos y pensamos los distintos objetos de nuestro conocimiento. Esto bastará para que nos formemos una idea aproximada de la marcha de su sistema.

Las categorías del yo en cuanto ser, en sí mismo, son la ***unidad de esencia, la seidad y la totalidad.*** Estas dos últimas se unen y armonizan, constituyendo la esencia de armonía entre las categorías fundamentales ó momentos de la unidad; esto es,

la ***unidad superior***. Las categorías que se refieren al modo de conocer el yo, ó al yo en cuanto concebido, son; la ***positividad*** (Satzheit), porque si alguien me pregunta cómo existe el yo, debo responder que él se pone ó se ve como puesto; la ***dirección ó relación interna*** (Richtheit oder Bezugheit), ya que, una vez puesto el yo, se dirige en primer lugar sobre sí mismo, y la ***comprensión ó continencia*** (Fassheit), pues al mismo tiempo que el yo se dirige á sí mismo, se comprende todo entero, se envuelve en la totalidad de su ser. Estas categorías de la positividad; por lo mismo que son opuestas y cordinadas entre sí, deben unirse en la ***armonía de la forma*** (Formheit-Vereinheit), porque, efectivamente, no puedo pensar que me pongo, sin pensar al mismo tiempo que me dirijo á mí mismo y me comprendo.

Los dos grupos anteriores de categorías se refieren al fondo y á la forma del ser, y como el espíritu conciliador y armónico de Krause está siempre atento y solícito á buscar combinaciones de todas aquellas cosas ó ideas que presenten alguna oposición, imagina una nueva serie de categorías por las cuales llegue á combinarse la forma con el fondo, la positividad con la esencia ó contenido. Estas son la ***existencialidad*** (Daseinheit), ***el yo superior*** (Urwessenliches Ich) y la ***existencia superior del yo*** (Urwessenliche-Daseinheit).

Estas categorías del yo son idénticas á las categorías de los demás seres, y ellas nos sirven para conocer todos los demás objetos, incluso Dios; pero con una diferencia, cuando de éste úl-

timo se trata, á saber, que en este caso son infinitas y absolutas.

Ese ser absoluto é infinito que llamamos Dios, contiene la razón suprema y última de todas las razones particulares; su existencia es tan indudable, como la existencia de la idea de la razón, y si ésta llega á concebirlo como ser absoluto é infinito, lo ve entonces con intuición inmediata y directa, sin necesidad de demostración alguna.

El examen de lo que Dios es y de sus relaciones con el mundo: he aquí el objeto de la

Parte sintética del sistema de la ciencia.—En cuatro partes la divide Krause. En la primera examina lo que es Dios por relación á sí mismo, ó sea su naturaleza y atributos. En la segunda expone lo que es Dios en su interior; contiene la doctrina del universo en sus dos órdenes de naturaleza y espíritu, y en la armonía interior de esos dos órdenes, á saber, la humanidad. En la tercera, combina lo que Dios es en sí mismo con lo que es en su interior, señalando, por consiguiente, las relaciones fundamentales que existen entre Dios y el universo. En la cuarta, finalmente, desarrolla el organismo divino de toda esencia en el organismo de la ciencia humana, con lo cual echa las bases de cada una de las ciencias.

El método que adopta Krause para la exposición de esta parte sintética, se ajusta al principio fundamental siguiente: puesto que todo está en todo, toda esencia, toda categoría debe relacionarse con todas las demás, y estas combinaciones, á su vez, deben armonizarse con otras. Sólo como

muestra de la aplicación de este principio citaremos sus ideas acerca de Dios por relación á sí mismo (an sich).

Puesto que Dios es el ser, el que es, le convienen las categorías del ser, ya enumeradas, unidad, seidad y totalidad. Pero como es un ser sin restricción ni limitación alguna, la seidad y la totalidad, cuando se refieren á Dios, equivalen á la ***absolutividad*** é ***infinitud***, respectivamente. Por consiguiente Dios es un ser uno, absoluto é infinito. Las dos esencias fundamentales de lo absoluto y de lo infinito se coordinan y se enlazan por una unidad superior que contiene á ambas, á saber, la ***armonía*** de la esencia divina.

De análoga manera continua Krause enumerando los atributos de Dios, los modos de su existencia, sus dos aspectos de naturaleza y espíritu, etcétera, etc., para reducirlos á un concepto armónico superior. Por esta pretensión exagerada de reducción armónica, llega al extremo de considerar el panteísmo y dualismo, como dos sistemas que se completan sin exclusivismos ni repugnancias.

Tal es el ***sistema armónico de la ciencia una y absoluta*** (1).

De él se derivan como ciencias particulares las cuatro siguientes: la ciencia del ser primero ó de los principios, (Urwessenlehre), la ciencia de la

(1) Véase la obra de GUILLERMO TIBERGHIEN: *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines*. Bruxelles, 1844.

razón (Vernunftwissenschaft) la de la naturaleza (Naturwissenschaft) y la de las armonías ó conciliaciones (Vereinwesenlehre), que corresponden por su objeto á lo que nosotros llamaríamos, teología racional, psicología, física racional y antropología racional. Esta última trata de Dios, de la razón y de la naturaleza como seres coordinados en cuanto á su esencia total y á su vida entera; por lo cual pueden considerarse como partes qne la integran, la ciencia de la religión, la moral, el derecho y el arte.

CAPÍTULO IV

Continuadores de los sistemas postkantianos

I. Discípulos de Fichte, Schelling y Hegel.—II. Idem de Herbart y Beneke.—III. Idem de Schleiermacher y Krause.

Los sistemas que acabamos de exponer en el capítulo anterior representan las líneas más salientes del pensamiento filosófico en Alemania durante la primera mitad del pasado siglo. Mas al lado de esos grandes pensadores y por la vitalidad é influjo de sus ideas, vivieron y pensaron otros muchos filósofos, los cuales, sin haber obtenido la originalidad y amplitud de pensamiento, ni el prestigioso renombre de aquéllos, constituyen sin embargo un factor no despreciable en la evolución del movimiento filosófico. De ellos no podrá prescindir quien pretenda abarcar, aunque sea en síntesis, el conjunto de las ideas en Alemania en esa época, ni tampoco sin ellos es fácil apreciar debidamente la fecundidad é importancia de los grandes pensadores.

A la manera que la descripción de tres ó cuatro árboles, por corpulentos que sean, no puede darnos idea exacta de la extensión, lozanía, flora y

demás cualidades del bosque en el cual aquéllos se desarrollaron, así también no basta la exposición escueta de uno ó varios sistemas para juzgar del estado, condiciones, gustos y tendencias del medio filosófico en que vivieron.

Podrá existir un río caudaloso que, cual avaro empedernido, no dé salida á su cauce para fertilizar los terrenos por donde pasa y que así continúe su curso hasta verter sus aguas en el océano; pero es de todo punto imposible el que un río de escaso caudal pueda fertilizar extensos territorios. Algo parecido ocurre en la marcha de las ideas. Aunque pudiera haber existido un sistema filosófico que, á pesar de sus méritos intrínsecos, coherencia en su construcción, originalidad en los horizontes que descubre, exactitud y novedad en las ideas, no haya logrado llamar la atención, á que tenía derecho, de la humanidad que piensa, es completamente imposible desconocer la importancia y virilidad de un sistema que ha conseguido reunir en torno suyo á un gran número de pensadores que lo propagan, lo amplían, lo corrigen ó lo modifican de alguna manera.

Estas consideraciones nos mueven á no pasar por alto aquellos filósofos, cuyo pensamiento principal y cuya dirección coincida con alguna de las señaladas en el capítulo anterior, aunque nos limitemos simplemente á enumerarlos y á indicar sólo aquellas de sus obras que ofrezcan un carácter personal más acentuado, á no ser que contengan alguna novedad interesante. Así podrá vislumbrar el lector algo de la literatura filosófica

alemana, que sólo en muy pequeñas dósis conocemos.

No aspiramos á presentar una clasificación indiscutible. Desde luego reconocemos que muchos de los filósofos que aparecen como discípulos de Schelling, por ejemplo, podrían muy bien ser incluídos entre los de Hegel.

También debemos advertir que, para dejar acabada la exposición de este ciclo del movimiento filosófico, colocamos al lado de los que vivieron en la primera mitad de siglo, algunos otros que pertenecen á nuestros días.

I

Como filósofos, cuya labor se redujo principalmente á exponer y comentar las doctrinas de Fichte, deben ser mencionados los siguientes: Carlos **Forberg** (1770-1848), muy amigo de Fichte y defensor entusiasta de sus doctrinas. Manuel **Niethamer** (1766-1848), que, afiliado en sus comienzos á la filosofía kantiana, siguió después las ideas del filósofo de Jena, ayudándole en la publicación del *Philosophischen Journal*. En sus obras se advierte el empeño en conciliar la *teoría de la ciencia* con la religión. Juan Bautista **Schad** (1758-1854) que, educado en su infancia por los benedictinos de Banz y después por los jesuítas en Bamberg, entró como novicio en Banz. La in-

dependencia de su carácter no se doblegó á las condiciones de sumisión que exige la vida religiosa, y salió del convento. Fué profesor de filosofía en la Universidad de Charkow. Sus obras principales son: una autobiografía, en la cual descubre las intimidades de su época de noviciado y trata duramente á sus antiguos hermanos los benedictinos *(Schads Leben-und Klostergeschichte,* 2 vol., 1803-1804) y una exposición sencilla del sistema fichtiano *(Gemeinfassliche darstellung des fichteschen Systems un der daraus hervorgeh. Religions theorie.* 3 vol. 1800-1801). Parece inclinarse á las doctrinas de Schelling en su obra *System der Natur und Transcendentalphilosophie,* 2 volúmenes, 1803-1804.

Salta á la vista el influjo del filósofo de Jena en algunos filósofos de nuestros días, y aunque esos tales no se puedan llamar discípulos de Fichte en el sentido riguroso de la palabra, el subjetivismo que defienden cae dentro de la dirección señalada por la *teoría de la ciencia.*

Julio Bergmann, nacido en 1840, es hoy profesor de filosofía en Marburgo. De entre sus escritos merecen especial mención: *Sein und Erkennen, einer fundamental-philosophie Untersuchungen,* Berlín, 1880. — *Vorlesungen über Metaphysik.* Marburgo, 1886.—*Ueber das Schöne, analitischen und histor-kritischen Untersuchungen.* Marburgo, 1887.—*Geschichte der Philosophie* en la cual se ve claro el gran aprecio que tiene Bergmann de la filosofía de Fichte.

El objeto de la metafísica, según Bergmann, es

aclarar y desenvolver por completo la idea de ser. Este, por razón de su amplísima universalidad, forma parte del contenido de todas las representaciones y es igual á la realidad misma. Su teoría acerca de las relaciones entre el pensamiento y el ser tiene muchos puntos de contacto con la de Berkeley, sin abandonar por eso el subjetivismo fichtiano. Para Bergmann el ser es un ser percibido (Percipirt-sein), pero no todo lo percibido existe, sino solamente aquello que entra como factor en la conciencia del sujeto pensante. Resulta, por tanto, que el concepto general del pensamiento ó de la conciencia es idéntico á la idea general de ser. En resumen, la metafísica como ciencia del ser es la ciencia del pensamiento ó de la conciencia; como ciencia de la realidad es la ciencia del yo.

La realidad de las cosas ha de concebirse como un conjunto de cualidades ó determinaciones, y ese elemento sustancial y permanente que en ellas suponemos es también una cualidad ó determinación de un conocimiento, aunque no sea el nuestro, en el cual se hallan todas las determinaciones de las cosas. Puesto que toda representación ó conocimiento es una imagen ó representación del mundo, á la cual acompaña indefectiblemente la conciencia de nuestro propio yo, el existir no significa otra cosa que la mutua conexión del yo con las representaciones.

Ni aun cuando se trata de la realidad del yo abandona Bergmann su idealismo, pues identifica el yo objeto del conocimiento con el yo sujeto.

Rodolfo Eucken, (1) profesor de filosofía en Jena desde 1874, aparece en sus obras filosóficas influído por las ideas de Fichte y de Platón.

El objeto dominante de sus investigaciones ha sido averiguar si la multitud de fenómenos que aparecen en la conciencia puede reducirse á una unidad que los comprenda todos y por la cual se expliquen.

Empieza Eucken por afirmar que todos los fenómenos están sometidos á un *fieri* común (Gesamtgeschehen), siendo el yo el punto céntrico de todos ellos. Esta unidad no se logra suponiendo un alma individual enfrente del mundo; hay que darse cuenta de cómo lo individual procede y se deriva de causas cada vez más universales, hasta llegar á concebirlo todo como un sistema viviente. En este sistema viviente aparecen á primera vista dos aspectos: el naturalismo, en el que la vida del yo se manifiesta en cierta correspondencia rítmica con el proceso de la naturaleza, y el intelectualismo, en el cual se presenta la vida como un acto superior del cual procede todo ser. Estos dos aspectos pueden todavía reducirse á uno solo, que Euken designa con el nombre de mundo de la personalidad ó personal. Pero es inconcebible un mundo de seres personales, si no se supone un ser personal universal que sirva de base y fundamento para el desarrollo de la vida de aquéllos. Ese algo que desde fuera favorece la vida humana es la unidad ideal del reino de la razón, y el ser personal viene á ser un ideal que tiende á completarse.

(1) Aparte de sus trabajos concernientes á la historia de la filosofía como *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart* (Leipzig, 1878), ha expuesto Eucken sus ideas en las obras: *Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit* (Leipzig, 1887).—*Die Einheit des Geisteslebens in Bewustsein der That der Menschheit* (Leipzig, 1888).—*Die Lebensanschaungen der grossen Denker.* Historia del desarrollo del problema de la vida de la humanidad desde Platón hasta nuestros días (Leipzig, 1890, 3.ª edic. 1899) y *Der Kampf um einem geistigen Lebensinhalt*, (Leipzig, 1896).

No es menor la influencia de Fichte en

Roberto Schelwien (1), que ha reformado la *teoría de la ciencia*, introduciendo en ella un elemento que el filósofo de Jena no había desarrollado, á saber, lo inconsciente. Según Schellwien, el verdadero punto de partida de la ciencia humana es la naturaleza inconsciente. Si suponemos en ésta una facultad por la cual se va anulando lo inconsciente, tendremos, por una parte, la ciencia humana como resultado de esa anulación de lo inconsciente, y por otra, la vida inconscia de la naturaleza. Así puede decir Schelwien, que el hombre es en todo tiempo ser individual y universal, uno y todo, aunque jamás pueda representarse á sí mismo como un ser que todo lo comprende y todo lo explica. Por esto corrige la idea de Fichte, que identificaba la ciencia humana con la divina. Para terminar esta lista de filósofos que parecen dejarse influir por el subjetivismo de

(1) Sus obras principales son: *Sein und Bewusstsein* (Berlín, 1863); *Philosophie und Leben* (Leipzig, 1898): *Wille und Erkenntniss* (Hamburgo, 1899), y otras varias sobre la filosofía contemporánea.

Fichte citaremos á **Enrique Rickert** y **Hugo Münsterberg** (1863), profesores de filosofía en Friburgo y Cambridge, respectivamente. El primero se distingue por considerar al sentimiento como causa determinante de nuestros juicios y del carácter de necesidad que les otorgamos. El segundo sostiene que el subjetivismo de Fichte se armoniza con las modernas conclusiones de la psicología fisiológica, mejor que la metafísica objetiva (1). De entre sus obras merecen citarse las siguientes: *Grundzüge der Psychologie* (Leipzig, 1900).

---

(1) Pasamos por alto á **Max Stirner** (1806-1856) porque si bien sus doctrinas tienen bastante afinidad con las de Fichte, se hallan dentro del terreno de las ciencias éticas. Sólo en atención á que parece resucitar de sus cenizas, pues en 1900 se ha hecho la tercera edición de su obra principal *Der Einzige und sein Eigenthum* que se publicó por primera vez en Leipzig el año 1845 y la *España Moderna* nos la ha traducido al castellano (*El único y su propiedad*. Madrid, 1901), resumiremos su pensamiento.

Max Stirner, pseudónimo de Gaspar Schmidt, pretende convertir el yo en principio y fundamento de todas las cosas, pero no el yo absoluto é indeterminado como lo entendía Fichte, sino el yo individual y personal. Sólo yo existo, dice Stirner, todas las demás cosas son propiedades de mi yo y puedo utilizarlas según me convenga. Nada puede obligarme á que me reconozca como sometido á un ser superior, llámese idea, sociedad, humanidad ó cualquiera otra cosa Yo soy único en mi conciencia, y por consiguiente también soy único en cuanto al ser y en cuanto á la realidad. Este tema, verdaderamente ridículo, desarrollado con tal alarde de anarquía y de egoísmo que repugna, constituye el asunto de la citada obra. Estas aficiones de Stirner al *egoteísmo* debieron ser ineficaces; porque no fueron obstáculo para que su propagandista, maestro de escuela en Berlín, muriera completamente pobre.

Die Willenshandlungen (Friburgo, 1888).—*Ursprung der Sittlichkeit* (1889).

Numerosos y de muy variadas aficiones científicas han sido los partidarios de las ideas de Schelling, pues entre ellos se encuentran no sólo filósofos sino historiadores, médicos y naturalistas, como puede verse en la rápida enumeración que presentamos.

G M. Kleins (1776-1820) profesor de filosofía en Friburgo es uno de los más fieles propagandistas y defensores del ***sistema de la identidad***.

Josué Stutzmann (1777-1816) puntualizó y mantuvo el panteísmo de la filosofía schellingiana.

De más importancia por sus numerosos escritos es la labor de

Jacob Wagner (1775-1841) el cual se distingue principalmente por el empeño de aplicar las matemáticas á la filosofía, como lo demuestran sus obras: *Mathematische Philosophie* (Erlangen, 1811) y *Organon der menschlichen Erkenntniss* (Erlangen, 1830). Wagner expuso el sistema schellingiano en sus escritos *Von der Natur der Dinge* (Leipzig, 1803) y *System der Idealphilosophie* (Leipzig, 1804), pero combatió duramente el sabor místico y neoplatónico que adquirió el pensamiento de Schelling en su última fase.

Los teoremas matemáticos, según Wagner, deben coincidir con las formas del pensamiento y del lenguaje; por tanto puede decirse que pensar es calcular, y un análisis químico no es otra cosa que una división. En el *Organon* afirma que el

esquema fundamental de todo ser está formado por la esencia ó naturaleza (Wesen), la oposición, (Gegensatz), la conciliación (Vermittelung) y la forma (Form), y establece como ley universal, que la naturaleza de las cosas finitas pasa por contrastes intermedios á convertirse en forma, y la forma, mediante la conciliación y resolución de todos los contrastes, vuelve otra vez á adquirir su naturaleza simple. Así divide el *Organon* en cuatro partes: Sistema de las categorías, del conocimiento, del lenguaje y del mundo.

Federico Ast (1778-1841), historiador que concibe el desarrollo del pensamiento filosófico en la historia como sometido á leyes inflexibles de la razón. Bajo ese principio está concebida su obra *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* (Landshut, 1807, 2.ª edic., 1825). Más importante para la historia es su monografía acerca de Platón *(Platons Leben und Schriften.* Leipzig, 1816, en la cual combate la autenticidad de algunos diálogos que generalmente se atribuyen á aquel filósofo.

Tadeo A. Rixner (1776-1838), historiador también de la filosofía, que se aficionó en un principio á las doctrinas de Schelling, y aplicó después á la historia las teorías hegelianas. Digna de mención es la obra que escribió en colaboración con Tadeo Siber acerca de la vida y opiniones de físicos célebres de fines del siglo XVI y comienzos del XVII *(Leben und Meinungen berühmter Physiker am Ende des 16, und zu Anfang des 17 Jahrhunderts.* Sulzbach, 1819-26).

Lorenzo Oken (1779-1851), naturalista célebre, que se entusiasmó desde muy joven con las doctrinas de Schelling y quiso trasportarlas al terreno de las ciencias naturales. Para Oken toda filosofía debe reducirse á la filosofía de la naturaleza; y ésta no significa otra cosa que la transformación eterna de Dios en el mundo. La serie de transformaciones que Oken imagina, son una prueba de las extravagancias á que puede llevar la aplicación de los métodos idealistas al estudio de los fenómenos naturales.

Juan de Berger (1772-1833), intentó conciliar las doctrinas de Schelling con las de Fichte, mostrando claramente su predilección por el primero.

Enrique Blasche (1776-1832), pedagogo y aficionado á los problemas religiosos, pretendió también vulgarizar las teorías de Schelling.

Enrique de Schubert (1780-1860), místico y teósofo, que en sus numerosas producciones literarias de asunto psicológico, se nos muestra como un genio extravagante que no se somete á las exigencias del método científico.

Carlos Burdach (1776-1847), conocido por sus numerosos trabajos de psicología.

David Suabedissen (1773-1835), que convierte el conocimiento de sí propio en centro del saber filosófico. En sus escritos se advierten influencias no sólo de Schelling, sino también de Kant, Reinhold y Jacobi.

Cristiano Sibbern (1785-1872), profesor de Kopenhague y que tanto ha influído en la dirección filosófica de Dinamarca, y su compatriota **Oersted**

físico notable, sobre todo por haber descubierto el electromagnetismo, educados ambos en Alemania, llevaron á su país las doctrinas que les había inculcado el naturalista, discípulo y admirador de Schelling, **Enrique Steffens** (1773-1845).

Entre los médicos que se distinguieron por sus aficiones *al sistema de la identidad,* mencionaremos al famoso botánico **Esenbeck** (1776-1858); al biólogo, que tanto trabajó por resolver el problema del conocimiento, Vital **Troxler** (1780-1866); al moralista, que se empeñó en sustituir la filosofía por las creencias religiosas, Adolfo **Eschenmayer** (1770-1852); al fisiólogo y anatómico Carlos Gustavo **Carus** (1789-1869), etc.

Para terminar citaremos á Fernando **Solger** (1780-1819, y Francisco **Baader** (1765-1841).

El primero estudió en Jena con Schelling. Discípulo del célebre filólogo Wolf, publicó una traducción en verso de Sófocles, y debe su notoriedad científica más bien á los trabajos de estética que á los puramente filosóficos. Prescindiendo de los primeros, señalaremos las ideas de Solger acerca de la filosofía en general.

La filosofía, dice Solger, ha de proporcionar á la vida entera del espíritu un centro de apoyo en las profundidades de la conciencia. Debe reconocer como indubitable que la conciencia individual es tan sólo una expresión particular de la conciencia universal, habiendo entre las dos unidad perfecta. El filósofo ha de prescindir en los fenómenos sometidos á su observación, del carácter accidental y pasajero que presentan, para no ver en

ellos más que lo eterno y lo perfecto; de esta suerte, las diferencias y contradicciones que aparecen en el conocimiento vulgar, quedan armonizadas y resueltas en el conocimiento filosófico, por el cual se llega á ver la unidad de todas las cosas, la conciliación de todas las oposiciones, en la unidad viviente de la conciencia divina. El método que Solger prescribe para la filosofía es una dialéctica especial, que algunos consideran como la forma de transición de la *teoría de la ciencia* de Fichte á la lógica de Hegel (1).

El segundo, ó sea Francisco Baader, es un teólogo católico que, educado en la filosofía idealista, ha dado á la interpretación de los dogmas cristianos el sabor místico-panteista del sistema schellingiano. No puede decirse que Baader nos haya dejado una filosofía propia, pero sí que llegó á formar una escuela teológica.

Señalaremos los puntos capitales de esa escuela, con la seguridad de que al hacer esto, señalamos al propio tiempo las ideas filosóficas de Baader.

Según éste, hay unión tan íntima entre Dios y el hombre, que la ciencia humana es sólo una participación de la divina, hasta el punto que sin ésta nada podemos comprender. Por esto nos es imposible demostrar la existencia de Dios, aunque podamos aclarar de algún modo esa convic-

(1) La obra más interesante para conocer la filosofía de Solger, es: *Philosophischen Gespräche.* Berlín, 1817. Todas lás demás son una exposición de sus teorías estéticas.

ción inmediata con que creemos en la existencia del Ser supremo.

Señala la conciencia individual como el medio más seguro para la revelación, y reprueba el que los psicólogos otorguen sólo valor subjetivo á las revelaciones de la conciencia.

La existencia de una sola religión verdadera, no excluye la diversidad de formas. Consistiendo la esencia de la religión en la reconciliación del hombre con Dios, todos los que aspiren sinceramente á esa reconciliación tienen la misma religión, aunque sus creencias sean distintas (1).

Finalmente, la creación, en la teología de Baader, no significa una verdadera producción *ex nihilo* en que se mantenga claramente la distinción real entre el criador y la criatura, sino un desarrollo ó manifestación de la esencia divina. También interpreta en un sentido panteísta la inmanencia de Dios en el mundo, y en cuanto al origen del alma parece profesar ideas platónico-origenistas (2). Baader, sin embargo, abjuró de sus

(1) Vid. Wilm, ob. cit.

(2) Las obras de Baader han sido coleccionadas por sus discípulos Francisco Hoffmann, Julio Hamberger, Emilio Schaden, Cristobal Schluter, Antonio Lutterbeck y F. Osten-Sacken con el título: *Franz von Baaders sämmtliche Werke*. 16 vol. Leipzig, 1851-60. Todos ellos han contribuído con sus escritos á propagar las ideas del maestro. Además de estas obras pueden consultarse, para conocer las doctrinas de Baader, las siguientes: Carlos F. Fischer, *Versuch einer Charakteristik Baaders Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings, etc.* Erlangen, 1865.—A Jung, *Ueber Baaders Dogmatik als Reform der Societäts Wissenschaft*. Erlangen, 1868.—Hans Reichel, *Die Societätsphilosophie F. von Baaders*. Tubinga, 1901.

errores y murió en el seno de la Iglesia católica.

Pocos filósofos habrán alcanzado en el siglo XIX la notoriedad y prestigio de Hegel, y mucho menos habrán ejercido en su país un tan completo monopolio de la filosofía; puesto que no es exagerado decir que todo el profesorado oficial del reino de Prusia comulgó en el hegelianismo por espacio de veinticinco años (1820-45). Y no se crea que este monopolio se debió únicamente al favor que el gobierno prusiano y sobre todo el ministro Altenstein dispensaron á Hegel y á sus discípulos; pues si todo eso pudo contribuir al predominio oficial de la escuela hegeliana, no fué sin embargo la causa más influyente. Prescindiendo de las cualidades del sistema hegeliano, hay que reconocer que el maestro y los discípulos no confiaron el éxito de su doctrina á la protección oficial. Aparte de la labor científica que individualmente aportaba cada uno al desarrollo y complemento de la filosofía hegeliana, comenzaron á publicar en 1827 los *Anales de crítica científica* (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik) con el objeto de trabajar en común por el esclarecimiento de las ideas sostenidas por la escuela, y vindicarla de los ataques que se le dirigían, no obstante su predominio.

Mientras vivió Hegel, los discípulos mantuviéronse unidos por la influencia respetable del maestro, que servía de lazo de unión entre los más exaltados y los que gustaban de conciliar las ideas filosóficas con las creencias religiosas; mas cuando

faltó ese lazo de unión, acentuáronse las dos tendencias, y en 1837 Arnoldo Ruge y T. Echtermeyer fundaron el *Hallische Jahrbücher* que fué el órgano de los radicales. Desde esta fecha, hízose ostensible la división de los discípulos de Hegel en dos bandos que se denominan generalmente con los nombres de *derecha* é *izquierda*. Las diferencias que separaban á uno y otro bando consistían en la distinta manera de interpretar las doctrinas del maestro, por cierto no muy claras, acerca de Dios, la inmortalidad individual y la persona de Cristo. Los de la derecha, apoyándose en Hegel, explicaban esos dogmas según la ortodoxia cristiana. Los de la izquierda sostenían, por el contrario, un concepto panteísta de Dios, la inmortalidad del espíritu en general, no del individuo, é interpretaban la divinidad de Jesucristo, como un símbolo de la unión íntima entre Dios y el hombre. Empezaremos por estos últimos.

Arnoldo Ruge (1802-1880). Fué de ideas tan radicales en materia religiosa que dirigiéndose á los volterianos, les dice que todavía están muy sometidos á la religión, pues no basta luchar contra ella, hay que olvidarla y considerar como ilusiones las promesas que hace á sus adeptos. No era más moderado en sus ideas filosófico-religiosas el teólogo **Bruno Bauer** (1809-1882) que en sus comienzos atacó duramente la *Vida de Jesús* de Strauss, pero después juntamente con su hermano **Edgar** (1820-1886) se consagró á la crítica bíblica, llegando á un radicalismo tan extremado que echaba por tierra la moral, la religión y todo

principio de autoridad. Estos tres, que acabamos de citar, son los propagandistas que, aun á trueque de sufrir los rigores de la ley, se dirigen á las muchedumbres presentándole doctrinas exageradas que las conmuevan; en cambio,

David Strauss (1808-1874) y **Luis Feuerbach** (1804-1872) son los que prestan el apoyo de su talento, para dar apariencia científica á aquellas exageraciones.

El primero, nacido en Ludwisburg, consagróse á la teología protestante, siguiendo las huellas de Schleiermacher, así como en materia filosófica fué su libro predilecto la *Fenomenología del espíritu*. Fundándose Strauss en que los milagros son imposibles porque suponen una alteración del curso de la naturaleza, y en que el concepto de la creación representa únicamente el acto por el cual la *idea* se manifiesta al exterior, pretende reducir á la categoría de mitos la mayor parte de las narraciones bíblicas. Con sujeción á estas bases, interpreta alegóricamente el dogma de la personalidad real de Jesucristo, afirma que Dios no ha de concebirse como un ser personal, sino como lo infinito que se personifica en la conciencia de cada uno, y que la inmortalidad es la fuerza propia del espíritu que tiende á levantarse desde la región de lo finito hasta la *idea*.

Respecto de sus opiniones propiamente filosóficas puede decirse que sustancialmente son las de Hegel, pues, aunque se declara partidario de las teorías de Darwin, sostiene un monismo panteísta tan absoluto, que para Strauss las discusiones

entre el materialismo y el idealismo son una pura logomaquia (1).

El segundo, Feuerbach, hijo de un criminalista famoso, después de haber cursado la teología en Heidelberg, marchó á Berlín para estudiar la filosofía con Hegel. Esta doble dirección del espíritu científico de Feuerbach, llevóle al examen comparativo de la filosofía y de la teología, asunto que no pierde de vista en ninguna de sus obras, y que siempre lo resuelve denigrando á la segunda y favoreciendo á la primera. Para Feuerbach, la ciencia teológica es producto de la fantasía y del sentimiento, la filosofía, por el contrario, es hija del pensamiento y de la razón; ésta representa la salud, aquélla la enfermedad. Hacía alarde de ateísmo, y para justificarse de los reproches que

(1) Las obras de Strauss han sido coleccionadas por Ed. Zeller: *Gessammelte Schriften von Strauss*. 12 vol. Bonna, 1876-81. Las principales son las siguientes: *Das Leben Jesu*. Tubinga, 1835-1836.—*Die christliche Glaubenlehre in ihrer geschichtliche Entwickelung und in Kampfe mit der modernen Wissenschaften dargestellt*. Tubinga, 1840-41.—*Herm. Samuel Reimarus und seine Schutzschr. etc*. Leipzig, 1842.—*Neue Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk*. Leipzig, 1864.—*Der Christus des Glaubens un der Jesus des Geschichte*. Berlín, 1865.—*Der alte und der neue Glaube*. Leipzig, 1872. Es la obra más conocida y de más importancia para enterarse de las ideas de Strauss. También es la que ha obtenido mayor número de impugnaciones y de censuras A este número pertenecen la obra de Huber, *Der alte und der neue Glaube* (1873) y la de H. Ulrici, *Der Philosoph Strauss* (1873).

Una monografía muy completa acerca de Strauss es la publicada por Zeller: *D. F. Strauss, in seinem Leben und seinem Schriften geschildert*. Bonna, 1894.

con este motivo le dirigieron, replicaba que su ateísmo era nacido del fondo de la conciencia, era noble y franco, era el ateísmo de la humanidad nueva, el cual jamás debía confundirse con el viejo. El, añadía, sólo intentaba reducir á Dios á su verdadero ser, despojándolo de las inverosimilitudes y contradicciones con que lo presentan la teología y aun la filosofía, á la cual estigmatiza con el epíteto despectivo y burlón de *beata*.

Mas á pesar de todas estas pretensiones de reforma y de los anatemas de ignorancia que Feuerbach lanzaba contra todas las generaciones de filósofos y teólogos que le habían precedido, cuando él se propuso sustituir la vieja filosofía con otra *nueva*, fué bien escasa su originalidad, pues se limitó á decirnos que el objeto de la filosofía debe ser lo real, esto es, lo sensible, que es para Feuerbach lo único real é indubitable, y á colocar al hombre como principio y fundamento de todas las cosas, reemplazando de esta suerte el deísmo por el egoísmo (1).

(1) Entre las obras de Feuerbach citaremos su tesis doctoral: *De ratione una, universali, infinita* (1828).—*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (anónimo, 1830).—*Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza* (1833).—*Darstellung, Entwickelung und Kritik der leibnizschen Philosophie* (1837).—*Pierre Bayle nach seinen für der Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten* (1838).—*Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf die der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (1839).—*Das Wesen des Christenthums* (1841).—*Vorlaufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842). *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).—*Das Wesen der religion* (1845).—*Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers*

Muy distinta aplicación del sistema hegeliano á la teología han hecho los otros discípulos de Hegel, ó sea los que pertenecen á la derecha.

Jorge Glaber (1786-1853).—Escribió varias obras para exponer y vindicar el sistema del maestro, refutando al propio tiempo el panteísmo y principalmente el ateísmo.

Guillermo Hinrichs (1794-1861). —Estudió las relaciones entre la religión y la ciencia con criterio muy distinto, no sólo de Feuerbach, sino hasta de Schleiermacher.

Carlos Goschel (1781-1861).—Puede considerarse como el más extremado de entre los que forman el grupo de la derecha hegeliana. Consagró varias de sus obras á demostrar la existencia personal de Dios, la inmortalidad individual y el concepto cristiano de la creación. Mas no sólo defiende los dogmas religiosos que negaban los otros discípulos de Hegel, sino que se manifiesta en sus escritos tan animado del espíritu cristiano, que muchas veces habla con el fervor de un místico, señalando el conocimiento de Dios ó la piedad como base de todo otro conocimiento.

(1844).—*Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums* (1857).—*Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Antropologie* (1866).

Las monografías más interesantes sobre Feuerbach, son: Carlos Grun, *L. Feuerbach in seinen Briefwechsel und Nachlas sowie in seinen philosophischen Charakterentwickelung*, 2 vol., Leipzig, 1874. A. Rau, *Die Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die Philosophische Kritik der Gegenwart*. Leipzig, 1882.—Wilhelm Wintze, *Die natürliche Sittenlehre L. Feuerbachs*. Leipzig, 1898.—P. Turban, *Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach*. Leipzig, 1894

Para completar la lista de los discípulos de Hegel en Alemania, citaremos á aquellos filósofos que tanto renombre han alcanzado con sus trabajos sobre historia de la filosofía.

Eduardo Zeller (1814).—Educado en el hegelianismo, ha trabajado después por completar las doctrinas idealistas con un realismo moderado. Con este objeto recomienda la continuación de la crítica de Kant, á fin de hallar una base segura á las investigaciones científicas de nuestro tiempo; para lo cual cree indispensable que la filosofía se apoye en la experiencia interna y externa. Sin embargo, no debe Zeller su notoriedad á los trabajos de especulación dogmática, sino á la inmensa labor por él realizada en la historia de la filosofía. Su obra acerca de la filosofía griega viene siendo, desde hace cincuenta años, la fuente de información para todos los historiadores, y es de tan subido valor que en nada ha desmerecido, á pesar de los numerosos escritos que sobre la misma materia se han publicado posteriormente (1).

---

(1) Por eso indicaremos sus principales obras históricas: *Platons Studien*. Tubinga, 1839.—*Kritische Rundschau über die neuesten Bearbeitungen der christlichen Glaubenslehre* (ibid, 1843).—*Die Philosophie der Griechen* (ibid, 1844-52). *Das theologischen System Zwinglis* (ibid, 1853).—*Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. Munich, 1862.—*D. F. Strauss*. Bonna, 1874.—*Friedrich der Grosse als Philosoph*. Berlín. 1886, y muchos opúsculos relativos principalmente á la filosofía griega. Además, son interesantes para conocer las ideas filosóficas de Zeller sus obras: *Ueber Bedeutung und aufgabe der Erkenntnisstheorie*. Heidelberg, 1866. *Ueber die aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften* (1868). —*Ueber teleologische und mechanische*

Carlos Prantl (1820-1889), profesor de filosofía en Munich, nos ha dejado una historia de la lógica (*Geschichte der Logik*. 4 vol. Leipzig, 1858-1870), hecha con una crítica tan profunda y con tal abundancia de materiales, que puede reputarse como la obra clásica en su género (1).

Kuno Fischer (1824). Desde su habilitación para la enseñanza de la filosofía en Heidelberg (1850) ha dado muestras de una labor incesante con los numerosos escritos que lleva publicados. Quizá por haberse consagrado principalmente á los trabajos históricos, aparecen sus ideas hegelianas influídas por las doctrinas de Aristóteles, de Kant y otros filósofos (2).

Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze (1876). *Ueber das kantische Moral princip und die Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien* (1879).—*Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt* (1884).

(1) A esta debemos añadir: *Verstehen und Beurtheilen*. Munich, 1877.—*Ueber die Berechtigung des Optimismus*, *Rede*. Munich, 1880.

(2) Sus obras más importantes son: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftlehre*. Heidelberg, 1852.—*Diotima, die Idee des Schönen*. Pforzheim, 1849.—*Geschichte der neueren Philosophie*. Mannheim y Heidelberg, 1854. (En los ocho volúmenes de que consta la obra expone Fischer con mucho detenimiento los grandes pensadores, desde Descartes hasta Schopenhauer, ambos inclusive, pasando por alto, ó muy rápidamente los filósofos de segunda ó tercera categoría.) A esta obra sirve de complemento *Bacon von Verulam*. Leipzig, 1856. Ha publicado también trabajos de crítica literaria como son, por ejemplo, *Shakespeares Charakter-Entwickelung Ricards III* (1868).—*Lessings' Nathan der Weise* (2.ª edic. 1875).—*Vorträge über Faust* (1877) etc. En los años 1896 y 1897 han aparecido sus obras: *Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand in Menschen* y *Der Philosoph des Pessimismus ein Charakterpoblem*.

Nos haríamos interminables si hubiéramos de citar á todos los profesores de Alemania que han explicado y defendido las doctrinas de Hegel. A la enumeración precedente, en la que hemos procurado incluir los más prestigiosos y de mayor reputación, pueden añadirse los nombres de **Michelet** (1801-1893) uno de los discípulos más adictos y entusiastas de Hegel; Fernando C. **Baur** (1792-1860) jefe de la famosa escuela de Tubinga; Eduardo **Erdmann** (1805-1892) muy conocido por su *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (4.ª edic., Berlin, 1896) y otros trabajos filosóficos (1); Luis **Noack** († 1885); Carlos **Rosenkranz** (1805-1879) notable por su *Estética de lo feo* (*Aesthetik des Hässlichen*. Könisberg, 1853) y por sus obras acerca de la filosofía de sus contemporáneos; Federico **Vischer** (1807-1887) y A. **Zeising** (1810-1876) dignos ambos de mención por sus trabajos de estética; **Planck** (1819-1880), etc., etc.

El sistema filosófico de Hegel, que tan numeroso y pujante proselitismo alcanzó dentro de su país de origen, rebasó por encima de las fronteras nacionales y extendió sn influencia á casi todas las naciones de Europa. Aun prescindiendo de

---

(1) Como son por ejemplo: *Grundriss der Psychologie* (5.ª edic. 1873).—*Grundriss der Logik und Metaphysik* (5.ª edic. 1875).—*Psychologischen Briefe*, que según confesión del autor no es libro científico, sino de recreo, y lleva ya siete ediciones, la última en 1897.—*Ernste Spiele* (4.ª edición, 1890).—*Vorlesungen über akademischen Leben und Studium*. Leipzig, 1858, etc.

esa influencia general que se nota en muchos pensadores, la cual no es suficiente para que se les aplique con propiedad el dictado de discípulos de Hegel, no faltan, sin embargo, filósofos cuyo carácter dominante es el haber expuesto y comentado el hegelianismo.

A este número pertenecen Juan Luis **Heiberg** (1791-1860), Pablo Martín **Möller** (1794-1838) y Rasmus **Nielsen** (1809-1884) en Dinamarca; el fecundísimo escritor y catedrático de Cristianía, Marcos Santiago **Monrad** (1816-1897), que por influencias del positivismo ha interpretado las ideas de Hegel en sentido menos idealista; sus compañeros de universidad G. V. **Ling** († 1884), J. **Mourly Vold** y otros en Noruega; **Kiehl, van Ghert** y **Bakkerdorff** en Holanda, Carlos **Libelt** (1807-1875) en Polonia; **Tarczy, Taubner, Erdélyi** y otros en Hungría. Por lo que se refiere á Francia es innegable que Vacherot, Cousin y otros muchos, sin que puedan denominarse discípulos de Hegel, presentan bien á las claras el influjo del hegelianismo. Hasta en Inglaterra que es el país más refractario á las concepciones idealistas han tenido partidarios las doctrinas de Hegel, aunque modificadas como veremos en su lugar.

Pero donde éstas han arraigado más hondo y obtenido mayor número de representantes es en Italia.

Reuníase á mediados de siglo en la ciudad de Nápoles un buen número de jóvenes bajo la dirección de G. B. Ajello, con el objeto de qne éste les explicara las obras de Hegel, las cuales conocía

muy á fondo. Esta sociedad al principio funcionaba secretamente; pero después que pasaron las tormentas de la revolución ya no cuidaron los socios de mantener el secreto, sino al contrario, diéronse á conocer, sobre todo, con la publicación de una revista que era órgano de sus aspiraciones, *Giornale napoletano di filosofia e lettere,* dirigida por Francisco Fiorentino. Con esto y con el apoyo que le prestaron Vera y Spaventa, creció en extensión é importancia aquel núcleo del hegelianismo, de tal suerte que en él ingresaron una buena porción de literatos, historiadores, jurisconsultos y médicos, y á él pertenecieron no pocos catedráticos de las Universidades italianas.

Vera (1818-1885).—Italiano de origen, recibió su educación científica en Francia y explicó en las ciudades de Toulon, Lille, Limoges, Strasburgo, etc., y en el Liceo de Carlomagno. Después marchó á Inglaterra, y en 1860 volvió á Italia, ocupando la cátedra de Historia de la filosofía de la Universidad de Nápoles.

A pesar de todos estos viajes y de la educación cosmopolita que recibió Vera, parece como si no se hubiera enterado del movimiento filosófico de su tiempo, pues para el profesor de Nápoles no hay más filosofía que la de Hegel; por eso su labor principal ha consistido en exponerla y comentarla. Si se exceptúan sus escritos: *Probleme de la certitude;* de *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina; Straus et l'ancienne et la nouvelle foi* (1873), y *Cavour et l'Eglise libre dans l'état*

libre (1874), todos los restantes son traducciones de Hegel.

Bertrando **Spaventa** (1817-1883) ha sido el colaborador de Vera en la propagación del hegelianismo en Italia. Sus obras *Introduzione alle lezione di filosofia* (1862) y *Principii di filosofia* están calcadas en la filosofía de Hegel, con muy pequeñas modificaciones.

Francisco **Florentino,** discípulo del anterior, á quien sucedió en la cátedra de Filosofía teórica de la Universidad de Nápoles, ha intentado conciliar el panteísmo de Hegel con las modernas teorías cientificas y con el evolucionismo de Spencer y Darwin. Es un hegeliano disfrazado de positivista; para él la filosofía representa el organismo de todas las ciencias particulares.

A estos pueden añadirse Rafael **Mariano** (1840), **D'Ercole** (1831), discípulo de Michelet, **Camilo de Meis** (1817-1892), profesor de medicina de Bolonia, S. **Maturi**; la marquesa Mariana **Florenzi-Wadington** (1802-1870); Antonio **Tari** (1809-1888) que se ha distingüido por sus trabajos de estética; y Pedro **Ceretti** (1823-1884) que con su sistema *contemplativo* intenta reformar la filosofía y la sociedad. A ejemplo de Hegel considera la realidad exterior como resultado de la actividad del pensamiento, y por el método de Spinoza hace derivar todos los seres incluso el espíritu del conocimiento absoluto é indeterminado (1).

(1) Vid. Ueberweg-Heinze, ob. cit. pág. 548.

II

Los sistemas de Herbart y Beneke responden, como ya se ha dicho, á un movimiento de oposición contra el método *a priori* y el formalismo inflexible del proceso dialéctico, que se habían entronizado en la filosofía como naturales consecuencias del idealismo absoluto. Pero estos hábitos de pensar habían arraigado en los espíritus tan hondamente y habían llegado á generalizarse en tal medida, que no era empresa fácil el extirparlos é implantar otros métodos y procedimientos abiertamente contrarios. Por eso la labor de Herbart pareció estéril en sus comienzos y como destinada á perderse en el aislamiento y en el vacío. Sólo algunos años después de su muerte empezaron sus doctrinas á abrirse paso y hacer prosélitos.

Mas no se crea que éstos se dedicasen á interpretar y comentar de mil maneras, como los discípulos de Hegel, la metafísica herbartiana; nada de eso. Hartos, sin duda, de especulaciones de ese género, echaron al olvido la parte metafísica del sistema de Herbart y se preocuparon tan sólo de continuar la nueva dirección que para los estudios psicológicos y pedagógicos les había señalado el maestro.

Federico H. T. Allihn (1811-1885) y **Tuiscon Ziller** (1817-1882), fundaron el año 1861 una revista *(Zeitschrift für exacte Philosophie)*, órgano de la doctrina de Herbart. Proponíanse los funda-

dores de esa publicación presentar con claridad las cuestiones propias de la filosofía en general y de cada una de las ciencias particulares que con ésta más directamente se relacionan, prescindir de las puramente opinables ó falsas, y señalar las distintas soluciones que se habían dado, principalmente en Alemania. Cuando cesó aquella revista en 1875, sus directores creían haber demostrado la importancia de la reforma que Herbart había introducido en las ciencias filosóficas; reforma que, según su juicio, no necesitaba correcciones ni enmiendas. En 1883 reapareció, dirigida entonces por Allihn y **Otto Flügel**, durando este último período de su vida hasta 1896. Actualmente los discípulos de Herbart parecen ocupados preferentemente en estrechar más y más los lazos de unión entre la pedagogía y la filosofía; sus trabajos van dirigidos á cimentar las leyes pedagógicas sobre los principios filosóficos, y pertenecen más bien á la pedagogía que á la filosofía, como puede verse en la colección de su revista *(Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik)*, que viene publicándose desde el año 1894, bajo la dirección de Flügel y Guillermo **Rein**.

Ya por su condición de colaboradores en esas Revistas, ya por ser partidarios más ó menos decididos de las doctrinas de Herbart, mencionaremos á Luis **Ballauf**, que continúa la labor del maestro de rectificar las contradicciones de la experiencia; Carlos S. **Cornelius** (1819-1896), que no sólo se ha distinguido por sus trabajos de física, sino que también ha cultivado los estudios psicológicos, como lo demuestran sus obras: *Theorie des Sehens und raumlichen Vorstellens* (Halle, 1861).—*Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele* (ibid. 1861, 2.ª ed., 1875).—*Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie* (Langensalza, 1887), etc.; C. A. **Thilo** (1813-1894), conocido por su historia de la filosofía (Die Geschichte der Philosophie); Teodoro **Wittstein**, que ha rectificado la teoría de los obstáculos de las representaciones, añadiendo una tercera hipótesis á las ya establecidas por Herbat; Hermes **Bonitz** (1814-1888), que en unión de Federico **Exner** (1802-1853) ha trabajado mucho por la organización de la enseñanza en Austria, contribuyendo con su influencia y con sus escritos á la propagación de las teorías pedagógicas de Herbart en las Universidades austriacas (1); Gustavo **Hartenstein** (1808-1890), que tan buenos servicios ha prestado á la filosofía herbartiana con las numerosas obras que ha dedicado á exponerla y razonarla, aparte de otros trabajos de carácter histórico, como por ejemplo: *De psychologiæ vulgaris origine ab Aristotele repetenda* (Leipzig, 1840). — *Darstellung der Rechtsphilosophie des Grotius* (ibid, 1850).—

(1) Entre los profesores de esas Universidades que han seguido en parte las doctrinas de Herbart, pueden citarse los siguientes: José **Durdik**, catedrático de la Universidad de Praga, cuyas ideas filosóficas tienen mucha afinidad con las de Comte, sobre todo en lo que se refiere á la clasificación de las ciencias y al concepto de la filosofía; Gustavo A. **Lidner** (1828-1887) y Guillermo **Volkmann** (1822-1877), beneméritos ambos de la psicología por sus numerosas publicaciones.

Ueber Lockes und Leibnizs Lehre von der menschlichen erkenntniss (ibid, 1861), etc.; H. **Spitta**, conocido por sus investigaciones psicológicas acerca del sueño y de los ensueños, de las determinaciones de la voluntad y su relación con los actos impulsivos, etc., y Roberto **Zimmermann** (1824-1898), el expositor de las doctrinas de Leibniz y Herbart, aparte de otros trabajos de historia de la filosofía y de estética. Éste, á pesar de confesarse discípulo de la escuela herbartiana, critica la teoría de las *autoconservaciones* y la hipótesis de las sensaciones simples, esforzándose en combinar el realismo de Herbart con el atomismo.

Pero los que más se han distinguido dentro de la escuela herbartiana son **Guillermo Drobisch** (1891-1896), que ha sido por espacio de setenta años profesor en Leipzig, primero de matemáticas y después de filosofía, y **Luis Strumpell** (1812-1899).

En todos los escritos del primero se advierte una tendencia muy marcada á aplicar las matemáticas á las cuestiones filosóficas, sobre todo las que se refieren á la lógica y á la psicología, como lo está indicando el título mismo de sus obras (1).

(1) Baste citar las siguientes: *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnisse, nebst einem log-mathematischen Anhange* (Leipzig, 1836).—*Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode* (ibid, 1842, 2.ª edición, Hamburgo, 1898).—*Disquisitio mathematico-psychologica de perfectis notionum complexibus*(Leipzig, 1846).—*Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie* (ibid, 1850).—*Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart* (ibid, 1876).—*Kants Dinge an sich und sein Erfahrunsbegriff* (ibid, 1885).

De interés para conocer las ideas de Drobisch es la monografía de M. Brasch *Leipziger Philosophen* (Leipzig, 1894).

En cambio aparece mucho más desligado de toda metafísica que Herbart. "La psicología matemática, dice Drobisch, se atiene sólo á los fenómenos de conciencia, procurando establecer entre ellos relaciones matemáticas. Para esto necesita apoyarse sobre conceptos hipotéticos que no se dan á título de hechos; pero este mismo procedimiento emplea la mecánica, la cual supone también puntos materiales impenetrables, fuerzas en movimiento y una ley de inercia. Cuando la psicología ha llegado á establecer relaciones matemáticas entre los fenómenos psíquicos, deja á la especulación metafísica el cuidado de interpretar esos hechos matemáticos en un sentido materialista, ó idealista, ó intermedio, ú otro cualquiera (1)„. Aunque defiende la separación entre la filosofía y la teología, admite, sin embargo, la existencia de un Dios personal, y respecto de las pruebas que suelen aducirse para demostrar la existencia de Dios, sólo reconoce valor demostrativo á la prueba moral, más no á la cosmológica ni á la teleológica.

El segundo, Strumpell, es quizá el escritor más original y más copioso de la escuela herbartiana, el que más ha contribuido á la aproximación de la pedagogía y de la psicología, buscando en ésta los fundamentos científicos de aquélla. La atención que prestó siempre á la historia de los problemas filosóficos y de sus varias soluciones, ni le impidió llevar de frente las cuestiones relativas á

(1) *Erste Grundlehren der mathematischen Psychologie*, página 7. Citada por Th. Ribot en su obra: *La Psychologie allemande contemporaine*, 2.ª edic., París, 1885, pág 36.

la educación é instrucción en sus variados aspectos, ni estudiar á fondo las materias de psicología individual y comparada; ni tampoco sintió la desconfianza y los vértigos de escepticismo en medio de las concepciones tan discordantes y aun contradictorias que necesariamente ha de encontrar el que examine á fondo la historia de la filosofía.

Para Strumpell la idea de Dios debe ser el punto de enlace de todas las ciencias, ya teóricas ya prácticas, y el objeto de la filosofía será construir sobre esa base un sistema del conocimiento que satisfaga las exigencias de la lógica, de la moral, de la estética y de la religión; advirtiendo que las contradicciones que puedan presentarse con los conocimientos religiosos habrán de resolverse siempre en favor de estos últimos.

Su psicología tiene por base la experiencia y la hipótesis de que en la vida del alma, además del proceso psicofísico, se encuentran determinadas actividades libres. Las leyes del proceso psicomecánico son cuatro: 1.ª la de la permanencia, 2.ª la de la continuidad, según la cual la unidad y simplicidad del alma son el fundamento de las conexiones y enlaces con que se presentan los diversos estados de la vida del espíritu; 3.ª la ley de la exclusión, por la que toda representación, en virtud de su contenido, excluye de sí propia á todas las demás; 4.ª la sucesión de imágenes. Las causalidades ó actividades libres están en relación con aquellos estados de conciencia, cuyo contenido no nos es indiferente, sino que le da-

mos algún valor, y nacen del sentimiento, el cual constituye la primera de esas actividades. A esta añade Strumpell las actividades lógicas, las estéticas, la de la conciencia moral y la de la espontaneidad (1).

Al lado de estos filósofos que cultivaron la psicología y la pedagogía siguiendo la dirección señalada por Herbart, podrían colocarse aquellos otros que como Waitz, Lazarus y Steinthal introdujeron en la corriente psicológica moderna la psicología étnica ó social; pero nos parece más oportuno tratar de ellos en la SECCIÓN SEGUNDA, al exponer las diversas manifestaciones del movimiento psicológico en nuestros días.

Si bien el influjo de las ideas de Eduardo Be-

---

(1) Vid. UEBERWEG-HEINZE, ob. cit. pág. 193. De las obras de Strumpell indicadas allí mismo entresacamos las siguientes, por ser de mayor importancia. *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart* (Braunschveig, 1843).—*Die Universität und das Universitätsstudium* (Mitau, 1848).—*Geschichte der Griechen Philosophen:* 1.ª parte, *Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen* (Leipzig, 1854). 2.ª parte, *Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles* (ibid. 1861).—*Der Causalitätsbegriff und sein metaphysische Gebrauch in dem Naturwissenschaften* (ibid. 1871).—*Die natur und Entstehung der Träume* (ibid. 1874).—*Die Geisteskrafte der Menschen verglichen mit denen der Thiere* (ibid. 1878).—*Psychologischen Pädagogik* (ibid. 1879).—*Grundriss der Logik* (ibid. 1881).—*Grundriss der Psychologie* (ibid. 1884).—*Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie* (ibid. 1886). *Die pädagogische Pathologie* (ibid. 1890. 2.ª edición, 1892.) *Pädagogische Abhandlung* (ibid. 1894).—*Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religions-philosophie in Deutschland* (ibid. 1896).

neke ha de buscarse principalmente en el desarrollo de la pedagogía contemporánea, no han faltado, sin embargo, filósofos que representen la tendencia empírica iniciada por aquél frente al idealismo.

Como partidarios de las ideas mantenidas por Beneke en su obra: *Teoría de la educación y de la instrucción*, baste señalar á su discípulo entusiasta J. G. **Dressler** († 1867) que ha expuesto y comentado la doctrina del maestro vindicándola de las acusaciones de materialismo que algunos le hicieron; al pedagogo J. R. **Wurst**, que en su obra, *Die zvei ersten Schuljahre,* defiende la doctrina moral de Beneke; á **Otto Börner**, Federico **Dittes**; etc.

Pasemos á los filósofos que pueden considerarse como los continuadores del empirismo de Beneke.

Reinhold Hoppe. No le satisface el realismo que Beneke había intentado restablecer tomando como punto de partida la conciencia y las percepciones de los sentidos, sino que aspira á completar el sensualismo de Locke con la doctrina de Berkeley. Para Hoppe las cosas sólo existen en las ideas del espíritu, y todo objeto del conocimiento nos lo representamos bajo la idea de un sujeto.

Carlos Fortlage (1806-1881)).—A ejemplo de Beneke, ha empleado en sus numerosos escritos de asunto psicológico el método de la observación interna, así como en sus trabajos de metafísica y filosofía de la religión se ven reminiscencias del sistema fichtiano. Fortlage, con marcada inclinación al misticismo, quiere conciliar las afirmaciones del panteísmo con la tésis deísta en un sistema que él llama panteísmo transcendente, según el cual el mundo está contenido en el uno-todo ó en el yo absoluto, y todos los espíritus personales y finitos vienen á identificarse moral é intelectualmente con él.

Federico Ueberweg (1826-1871).—Partidario de la lógica aristotélica adopta Ueberweg en su teoría del conocimiento una posición intermedia entre las formas *a priori* de Kant y las *especies* del filósofo de Estagira. El conocimiento es, según Ueberweg, la actividad del espíritu por medio de la cual se produce en él una imagen de la realidad. Se divide en inmediato, á saber, la percepción externa é interna, y mediato, esto es, lo que se piensa. Las cualidades sensibles, como los colores, tonos, etc., que forman el contenido de la percepción, son ciertamente subjetivas y no son representaciones ó imágenes de los movimientos, aunque están en conexión íntima con ellos (1). Esta tendencia al realismo aristotélico aparece con más vigor y presentada con cierta novedad en

Adolfo Trendelenburg (1802-1872) (2).—El impulso dado en Alemania al estudio de la historia de la filosofía no podía menos de poner en circu-

---

(1) Vid. Ueberweg-Heinge, ob. cit. pág. 205.

(2) Aunque este filósofo no pueda considerarse como discípulo de Herbart ni de Beneke, coincide sin embargo con ellos en representar un movimiento de oposición contra el idealismo. Por esto nos ha parecido conveniente tratar de él en este lugar.

lación doctrinas y teorías que yacían en el olvido, ó que se miraban con desprecio porque no quedaban de ellas otros recuerdos que la época de decadentismo á que habían venido á parar en manos de discípulos ineptos. Esto último aconteció con el aristotelismo, hasta que el renacimiento de los estudios clásicos en Alemania y los trabajos de Zeller y otros historiadores volvieron á presentarlo en el comercio científico, aunque sólo fuera como un monumento histórico perteneciente á etapas del pensamiento que ya pasaron. Sin embargo, desde entonces empezó ya á entrar en la corriente viva del pensamiento filosófico, siendo Trendelenburg uno de los primeros en utilizarlo.

Preocupado éste por la solución del problema crítico, la idea dominante de su sistema es averiguar cómo pueden coincidir la existencia y el pensamiento. A pesar de sus aficiones por la filosofía aristotélica, Trendelenburg sigue el procedimiento constructivo de los idealistas; pues para explicar las relaciones de adaptación y conveniencia entre lo ideal y lo real, cree necesario establecer un hecho fundamental y primitivo que abarque en sí la idea y la realidad. Ese algo común al existir y al pensar no puede ser otra cosa que la actividad, la cual se manifiesta en el movimiento y con el movimiento. Resulta pues, que el movimiento es en el sistema de Trendelenburg, la base y punto de partida para la explicación de todos los problemas filosóficos.

Distingue el movimiento real, fundamento de

la naturaleza exterior, del mental, origen de nuestras ideas. El espacio, el tiempo, la extensión y la materia misma, proceden del movimiento apriorístico de la inteligencia como supone Kant, pero son al propio tiempo formas objetivas de las cosas. Del mismo modo explica el origen y concepto de las categorías. Como tales considera la causalidad, la sustancia, la cuantidad, la cualidad, la mensurabilidad, la unidad de muchos, la inherencia y la acción recíproca.

Ahora bien; la causa eficiente denota el origen del movimiento y la causa final su término. El producto ó resultado del movimiento nos lo representamos como algo duradero y permanente; de aquí la idea de sustancia; de las sustancias proceden movimientos nuevos, ó sea las cualidades, y así á este tenor explica todas las demás categorías, inculcando siempre el carácter objetivo de todas ellas y sosteniendo contra el idealismo de Kant que, además de ser ideas ó formas del pensamiento, corresponden exactamente á una realidad exterior.

La razón suprema de esa armonía entre el orden subjetivo y el orden objetivo, entre el movimiento real y el de la inteligencia, es Dios autor de uno y otro. "Todo saber científico, dice, presupone necesariamente la existencia de un espíritu cuya inteligencia es el manantial de todo ser. Lo que para las cosas finitas se presenta como una aspiración, se realiza en ella completamente. El principio del conocimiento y del ser es uno mismo. Puesto que sólo la idea de Dios puede expli-

carnos el universo, hay que buscar esta unidad en las cosas y ver en ellas como la imagen de esa unidad. El acto de la ciencia divina es en todas las cosas la sustancia del ser„. Concibiendo de esta manera las relaciones entre Dios y el mundo, aunque los sentidos perciben solamente las modificaciones subjetivas, resulta que éstas y las cosas exteriores proceden de una misma fuente, habiendo entre las dos una perfecta armonía.

Por este brevísimo resumen de las ideas de Trendelenburg, se ve que la aspiración de éste no era otra que completar el subjetivismo de Kant con el realismo moderado de Aristóteles, y que muy bien se le puede considerar como el precursor de los escolásticos de nuestros días (1).

Estas aficiones á la escolástica se advierten, aunque en menor grado, en **Guillermo Rosenkranz** (1821-1874), que no debe confundirse con Carlos Rosenkranz, el discípulo de Hegel. En su obra:

---

(1) Los principales escritos de Trendelenburg, son: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (Leipzig, 1826).—*Elementa logices Aristotelis* (Berlín, 1836, 9.ª edic., 1892).—*Logische Untersuchungen* (ibid, 1840. 3.ª edic., 1870), la más á propósito para conocer las ideas metafísicas del autor.—*Geschichte der Kategorienlehre* (ibid, 1846).—*Die logische Frage in Hegels system* (Leipzig, 1843). *Naturrecht auf die Grunde der Ethik* (ibid, 1860. 2.ª edición, 1868).—*Lücken in Volkerrecht* (ibid, 1870).

Como discípulos de Trendelenburg pueden considerarse Carlos **Heider** (1812-1886) y A. L. **Kym** (1822-1899). Este último, profesor de Zurich, pretende conciliar el panteísmo y el deísmo en un *monismo deista*, y resume su explicación filosófica del mundo en estas palabras: la sustancia de Spinoza absorbida y penetrada por las ideas de Platón.

Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften, etc. (2 vol., 1866-68), estudia Rosenkranz el proceso de los métodos analítico y sintético. El punto de partida para el método analítico son los hechos de la experiencia ya interna, ya externa, por los cuales hemos de elevarnos á la unidad suprema del conocimiento y de la realidad. Al llegar aquí empieza la labor del método sintético para exponer y desarrollar el concepto y naturaleza de esa unidad. Según Rosenkranz ese principio de unidad sólo puede encontrarse en una voluntad, y como sólo la voluntad divina existe de un modo absoluto é incondicionado, ella es el principio de todo ser y de toda actividad.

III

Si bien de Schleiermacher no puede decirse con todo rigor que llegara á formar una escuela filosófica, es innegable su influencia, ya sobre algunos historiadores de la filosofía, ya principalmente sobre aquellos filósofos que cultivaron con especialidad los estudios teológicos. Entre los primeros merecen contarse el conocido historiador Enrique **Ritter** (1791-1869), que en su obra *Geschichte der Philosophie* (12 volúm. Hamburgo, 1829-53), ha demostrado haber leído con una paciencia incomparable y examinado cuidadosamente los autores cuyas ideas va exponiendo.

Como complemento de esa obra, que llega sólo hasta Kant, puede considerarse la *Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant* (Braunschveig, 1853). Mas con ser tan inmensa su labor en el terreno de la historia, no se agotó con eso el ingenio fecundísimo de Ritter, pues nos ha dejado numerosos escritos de carácter doctrinal, inspirados en el deísmo cristiano concebido á la manera de Schleiermacher.

Cristián Augusto **Brandis** (1790-1867), profesor de Bonna, que siguió y aplicó en sus trabajos históricos el método que Schleiermacher adoptó en su *Crítica de los sistemas de moral*, método que consiste en examinar las diferentes proposiciones de un sistema en relación con su principio fundamental, y ver cómo este principio se aplica á las distintas partes del sistema. Las principales obras históricas de Brandis son el *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie* (Berlín, 1835-60), estudio completísimo de la filosofía griega, y la *Geschichte der Entwikelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen in römischen Reiche* (ibid. 1862-64).

Julio **Braniss** (1792-1873), profesor en Breslau, el cual comparte sus simpatías por la doctrina de Schleiermacher, con la tendencia de la escuela hegeliana.

Francisco **Vorländer** (1806-1867), expositor del sistema moral de Schleiermacher, al cual debemos una historia de la moral, del derecho y la política en Inglaterra y Francia, y algunos otros escritos doctrinales, en los que Vorländer quiere

dar á las doctrinas de Schleiermacher una base especulativa más amplia.

Entre los segundos, ó sea los teólogos, mencionaremos á Jorge **Weissenborn** (1816-1874), que pretende sustituir el panteísmo de Hegel por un deísmo de base científica, con el cual puedan armonizarse los resultados de las ciencias naturales; Luis M. **Biedermann** (1819-1885) y Otto **Pfleiderer** (1839), los más prestigiosos cultivadores de la teología protestante en Alemania, de esa teología que pretende salvar los dogmas cristianos de la interpretación panteísta de los discípulos de Hegel, y no se atreve, sin embargo, á renunciar por completo á las ideas hegelianas sobre la personalidad y demás atributos divinos; Carlos **Schwarz,** autor de una historia de la teología, y Guillermo **Bender** (1845-1901), que considera la religión como el natural impulso del hombre á suplir las deficiencias de nuestras facultades psíquicas, intelectuales y morales, en orden á procurarnos los medios y condiciones con que podamos realizar el ideal de la vida feliz y perfecta en el mundo.

Á continuación de estos discípulos de Schleiermacher, bien pueden colocarse todos aquellos adversarios de Hegel que, partiendo del dogma de la personalidad divina, quisieron armonizar la ciencia con la teología estableciendo el deísmo sobre una base racional y científica; pues si no son discípulos de Schleiermacher en el riguroso sentido de la palabra, han recibido de él una grandísima influencia.

Nos referimos á aquel núcleo de pensadores que, animados por el deseo de mantener incólumes las creencias religiosas, amenazadas de muerte, no sólo por las exageraciones de la extrema izquierda hegeliana, sino también por el racionalismo de que alardeaban la mayor parte de los sistemas filosóficos de su tiempo, fundaron en 1837 la *Revista de filosofía y teología especulativa* (1), con el objeto de defender los intereses de la especulación cristiana poniéndola en contacto con las ciencias naturales y antropológicas, y resolver las cuestiones más árduas de la teología dogmática y moral con arreglo á los principios filosóficos. Esta labor, como se ve, corresponde por igual á la filosofía y á la teología; así es que los colaboradores de esa revista son filósofos y teólogos indistintamente.

Haremos mención de los más importantes.

Manuel H. Fichte (1797-1879), hijo del filósofo de Jena, fué director de la mencionada revista. Disintiendo de las opiniones de su padre, no sólo afirma que la filosofía debe concebir á Dios como un ser personal, sino que sostiene la posibilidad de demostrar la realidad del ser infinito por medio del conocimiento de las cosas finitas. Manuel Fichte cree que la filosofía kantiana ha de completarse admitiendo, ya la existencia de seres reales subsistentes á través de las mutaciones fenoménicas, ya una conexión mútua entre estos mismos seres. Todo esto presupone además la existencia de una causa suprema inteligente, la cual es el fundamento de todas las cosas, no sólo por haberlas criado, sino porque es el bien supremo ó principio ético.

(1) *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie.* En 1847 cambió este título por el de *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, pero no cambió su espíritu ni su tendencia. En estos últimos años parece haber ampliado su programa, dando en él la preferencia á los problemas históricos.

Cristian H. Weisse (1801-1806).—Partidario en sus primeros escritos del método dialéctico de Hegel, se convenció luego de la necesidad de la experiencia para conocer la realidad existente bajo las formas ó categorías lógicas. La filosofía de Weisse es una interpretación mística de los dogmas cristianos, que nos recuerda las últimas obras de Schelling y el misticismo de Jacob Böhme. Su idea fundamental es la libertad divina. Esta es, en opinión de Weisse, la causa y origen de todas las cosas existentes y aun de la realidad y personalidad de Dios, así como la razón divina es el fundamento de la necesidad lógica, es decir, del mundo ideal, que constituye la esfera de acción dentro de la cual se mueve la libertad divina sin obstáculos ni embarazos de ninguna clase. El ***número***, el ***tiempo*** y el ***espacio*** son formas generales de lo existente, y por tanto, absolutamente reales (1).

(1) Las principales obras de Weisse, aparte de su *Grundzüge der Metaphysik* (Hamburgo, 1835), son de asunto teológico ó bíblico y de estética. De entre ellas citaremos: *Evangelische Geschichte* (Leipzig, 1838).—*Die Evangelienfrage in ihren gegenwärtigen Stadium* (ibid, 1856).—*Philo-*

Como discípulo de Weisse puede considerarse Rodolfo **Seydel** (1835-1892), conocido por sus trabajos de historia de las religiones y por su estudio comparativo del Evangelio con las doctrinas búdicas. Sus ideas sobre la religión tienen muchos puntos de contacto con las de Schelling.

Hermann Ulrici (1806-1884).—Aunque adversario del método y de la doctrina de Hegel, su filosofía no está muy lejos del idealismo. Según Ulrici, Dios y la naturaleza, la ciencia y la fe, la filosofía, la religión, la ética y las ciencias exactas se refieren á objetos que sólo se distinguen en virtud de una fuerza diversificadora. Las leyes á que ésta se somete son las leyes lógicas de identidad y contradicción y la de causalidad. Para explicar esa diversidad de seres no basta considerarlos separadamente unos de otros, sino que es preciso diferenciarlos según relaciones mútuas de cantidad, cualidad, figura, etc. A dicha fuerza se debe el conocimiento de las demás cosas y de nosotros mismos, por lo cual no puede residir en la naturaleza, sino en el espíritu, en el alma. A pesar de esto, Ulrici no otorga al pensamiento una fuerza creadora al estilo de Fichte, sino que considera la actividad de nuestras ideas como dependientes de las percepciones del exterior. Así resulta que nuestro conocimiento es producto de dos factores, la ley lógica y la realidad.

En lo que se refiere al Ser supremo, Ulrici su-

---

sophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums (3 vol. ibid. 1855-62) y su *System der Aesthetik* (ibid. 1830).

pone que las fuerzas de la naturaleza exigen una fuerza primitiva y absoluta, y que el mundo ha sido creado por Dios, y existe en él y por él.

Análogas doctrinas han sostenido Jacob **Sengler** (1799-1878) y Leopoldo **Schmid** (1808-1869), profesor de teología y posteriormente de filosofía en la Universidad católica de Giessen.

Mauricio **Carriere** (1817-1895).—Conocido principalmente por sus trabajos de estética (1), ha escrito también acerca de la filosofía de la religión, abogando por el deísmo especulativo y defendiendo la personalidad y perfección infinita de Dios, y la inmortalidad del alma.

Para terminar, citaremos los nombres de **Thrandorff** (1782-1863), defensor de la religion sobrenatural contra el racionalismo de los hegelianos; Mauricio **Chalybäus** (1792-1862), moralista y contradictor de Hegel; Federico **Harms** († 1880); Juan **Huber** (1830--1879), escritor político-religioso; Máximo **Perty** (1804-1884), antropólogo y naturalista; Conrado **Hermann** (1818-1897), para el cual la historia de la filosofía es la filosofía misma; Eugenio de **Schaden** (1814-1852), etc.

El sistema filosófico de Krause despertó muy escaso interés entre los filósofos alemanes, no sólo porque alcanzó una época en que el pensamiento vigoroso de Fichte, el genio atrevido y deslumbrador de Schelling y la construcción majestuosa

---

(1) Vid. Menéndez y Pelayo, ob. cit., t. iv, pág. 393 y siguientes.

y severa de Hegel, habían subyugado totalmente las inteligencias de sus compatriotas, sino también porque ni su fondo, ni su forma ó expresión eran las más á propósito para imponerse á espíritus que vivían en un medio tan saturado de alta especulación filosófica. ¿Cómo había de competir con aquellas grandes creaciones filosóficas, un sistema que mezclaba las sublimes cuestiones de la especulación racional, con monsergas que sólo se dan en las capas inferiores de la superstición y del fanatismo? "La flaqueza intelectual de Krause, dice el Sr. Menéndez y Pelayo, sobre todo en cotejo con los grandes filósofos con quienes algunos han osado compararle, se revela en mil pormenores, v. g., en la importancia que concede al charlatanismo de los ritos francmasónicos, esperando de ellos nada menos que la redención de la humanidad, ó en sus delirios sobre las humanidades planetarias y el progresivo desarrollo de los espíritus, con otros detalles ó fantásticos ó grotescos, más propio de un iluminado vulgar que de un espíritu científico, contemporáneo de Hegel„ (1).

Sin embargo, no faltaron partidarios del ***racionalismo armónico***, siendo los principales y los de mayor resonancia, Enrique **Ahrens** (1808-1874) y Guillermo **Tiberghien** (1819-1901). El primero, profesor de filosofía en París, Bruselas y Leipzig, ha cultivado preferentemente los estudios jurídicos,

(1) *Historia de las ideas estéticas.* T. IV, vol. I, pág. 404. Krause aceptó todas las extravagancias del espiritismo y del ocultismo, según la manera de Swedenborg.

siendo sus obras principales el ***Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*** (París, 1838) y el ***Cours de philosophie de l' histoire*** (Bruselas, 1840).

El segundo, puede considerarse como el propagandista infatigable del krausismo. Premiado Tiberghien á los 23 años en un concurso universitario por su Memoria acerca del origen de los conocimientos humanos, ocupó después las cátedras de arqueología, estética y filosofía en la Universidad libre de Bruselas. A pesar de sus numerosos escritos, Tiberghien no ha hecho otra cosa que interpretar y vulgarizar las doctrinas enmarañadas y monótonas del maestro. A imitación de éste aplica á la ciencia la famosa trilogia de la ***unidad***, ***variedad*** y ***armonia***, con las sucesivas divisiones y subdivisiones trimembres, sin descubrir horizontes nuevos, ni modificar las doctrinas fundamentales del krausismo.

Como partidarios de las doctrinas jurídicas de Krause y de Ahrens, citaremos á **Duprat, Bouchitté,** H. S. **Sindeman,** etc. (1).

(1) De los krausistas españoles trataremos más adelante.

CAPÍTULO V

Tendencias materialistas. Positivismo.

I. Enciclopedistas. — Ideólogos: el sensualismo en Italia. — El transformismo de Lamark.—II. Positivismo: Augusto Comte.

I

Si bien son muchos los escritores de principios de siglo á quienes se conoce con el dictado de materialistas, no se encuentra entre todos ellos ni siquiera uno que, tomando la materia como base de sus investigaciones, haya intentado construir una síntesis filosófica en que todo aparezca explicado por la materia y el movimiento. No escasean entre los de ese número quienes negaran abiertamente la inmortalidad del alma, ó pusieran en duda su espiritualidad, ó rebajando la condición de la naturaleza humana considerasen al hombre como uno de tantos animales que figuran en la escala zoológica; pero la negación de una tesis, por importante que sea, ni es mérito bastante para apellidarse filósofo, ni puede por sí sola constituir un sistema filosófico. Por esto agrupa-

mos á todos ellos bajo el epígrafe de ***tendencias materialistas***.

Estas pueden reducirse á tres: ***religiosa, psicológica*** y ***naturalista***. La primera está representada por los enciclopedistas y los de la extrema izquierda hegeliana (1); la segunda por los ideólogos, y la tercera por aquellos cultivadores de las ciencias naturales que intentaron explicar el origen de los vivientes prescindiendo de la creación.

Los primeros son declamadores políticos que, movidos, no por las convicciones filosóficas, sino por el espíritu revolucionario y el deseo de acabar con las viejas instituciones á las cuales consideraban fracasadas, enarbolaron la bandera de la impiedad dirigiendo sus ataques contra la religión, á veces con tal apasionamiento y violencia, que degeneró en grosería. Baste citar, entre otras producciones de esta indole, el *Catecismo filosófico* de **Saint-Lambert**, colección de disertaciones materialistas y ateas, destinadas á los niños (?), y las obras de **Naigeón,** discípulo y amigo de Diderot, el cual tachaba á Rousseau y á Voltaire de excesivamente moderados.

Más cordura y sensatez y también más fibra filosófica presentan los trabajos de los ideólogos, como vamos á ver, aun ocupándonos ligeramente de los más principales.

Destutt de Tracy (1754-1836).—Aficionado á la lectura de Locke y Condillac y continuador de las

(1) De los cuales se habló en el capítulo anterior.

doctrinas de éstos, llegó á organizar el sensualismo desde puntos de vista tan generales que, en su concepción filosófica, la fisiología y la gramática, la lógica y la moral, la educación y la política aparecen subordinadas á la *ideología* (1). Esta comprende el estudio de los fenómenos del pensamiento y de sus leyes; y como el pensamiento, en opinión de los sensualistas de tradición cartesiana, absorbe la vida entera de la conciencia (2) desde la impresión material de un objeto sensible hasta la idea más abstracta, y desde las concupiscencias del estómago hasta las aspiraciones más sublimes de la voluntad racional, bien se deja ver cuán fácilmente ha podido Destutt de Tracy hacer de la *ideología* el punto céntrico de donde se derivan todas las ciencias. Por lo demás, su teoría psicológica es la de Condillac, y sólo en lo que se refiere á la filosofía del lenguaje le separan de éste notables diferencias. Indudablemente Destutt de Tracy, ya cuando analiza las relaciones del pensamiento con la palabra, ya cuando pretende explicar sus orígenes por influjo del pensamiento, contra la teoría de Bo-

(1) Con esta palabra intenta sustituir los títulos perifrásticos de sus antecesores, como son, por ejemplo: *Tratado del entendimiento humano* (Locke), *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (Condillac) y otros del mismo corte.

(2) La reducción de todos los fenómenos psíquicos al pensamiento, le lleva hasta el punto de señalar en su *Lógica*, como verdad primitiva ó fundamental la siguiente, *sentons ce que nous sentons*.

nald (1), ya al examinar el problema de una lengua universal, que él declara imposible, se manifiesta como un observador muy sagaz y muy discreto en sus conclusiones, aventajando en esta parte á todos los filósofos sensualistas que le habían precedido.

Las obras más importantes de Destutt de Tracy son: Elementos de ideología, que comprenden tres tomos, *Idéologie* (París, 1801), *Grammaire générale* (1803) y *Logique* (1805); *Essai sur Montesquieu* (1808), *Traité de la volonté et de ses effects* (1815). Puede consultarse la monografía de CH. CHABOT: *Desttut de Tracy* (Moulins, 1885) y la *Revue des deux mondes* (1 Junio de 1842).

Si Tracy había reducido la idea á la sensación, y consideraba la fisiología como una rama de la ideología, su amigo **Cabanis** (1757-1808) se dedicó de un modo preferente á estudiar el lado fisiológico de la idea. Como fruto de sus investigaciones publicó una obra titulada *Rapports du physique et du moral de l' homme* (1802), en la cual se declara partidario de la unión íntima entre el alma y el cuerpo, refutando con argumentos fisiológicos las teorías de Platón, Leibniz y Malebranche. Considera las ideas como una metamórfosis de las impresiones sensibles, y establece la semejanza entre la función del estómago sobre los alimentos y la del cerebro sobre las impresiones. Por esto y por el entusiasmo con que estudia ex-

(1) Así como Bonald había dicho que «el hombre piensa su palabra antes de hablar su pensamiento», Tracy dice: «El hombre tiene signos, porque piensa».

clusivamente los concomitantes fisiológicos de la idea, le consideran algunos como un materialista empedernido al igual de Büchner y Moleschott; en lo cual hay algo de injusticia, porque en dicha obra no niega la inmortalidad del alma, y, en su *Lettre á Fauriel sur les causes premieres* publicada por Gerardo de Montpeller en 1824, profesa ideas espiritualistas y admite un principio vital distinto de los órganos y de las funciones. Aparte de estos exclusivismos é inexactitudes de *Les rapporst*, se encuentran en esta obra observaciones muy atinadas sobre el influjo de la edad, del sexo, del temperamento, de la continencia, de la enfermedad, de los juegos, etc., en la vida intelectual y moral.

Siguiendo la misma corriente fisiológica en la explicación del pensamiento, **Gall** (1758-1828), **Spurzheim** (1776-1833) y **Broussais** (1772-1838), intentaron llegar á conocer por la configuración del cerebro y de la cabeza, los instintos, las inclinaciones, el talento y la disposición intelectual y moral de los hombres y de los animales, estableciendo una ciencia nueva (1) llamada *frenologia*. La importancia filosófica de los frenólogos es bastante escasa para que nos detengamos á exponer sus opiniones sobre la división que cada uno de ellos hace del cerebro como órgano de todas las facultades psíquicas.

---

(1) Antes que ellos el pastor protestante Lavater se había propuesto el mismo objeto en su obra *Fragments physiognomiques* (1774).

El influjo del sensualismo de Locke, y sobre todo de Condillac, nótase también en algunos pensadores italianos. Los más importantes son:

Melchor Gioja (1767-1828), natural de Plasencia y que tanto se distinguió por sus trabajos de economía y estadística, ha expuesto las doctrinas de los ideólogos en sus *Elementi di filosofia* (1818), y sobre todo en su *Ideologia* (1822), que parece estar inspirada en los *Rapports* de Cabanis.

Romagnosi (1761-1835), escritor fecundísimo que ha cultivado principalmente las ciencias jurídicas y sociales. Partidario del sensualismo de Condillac, combate la teoría de las ideas innatas y de las facultades del espíritu. El concepto de estas últimas se debe á la ilusión de concebir la universalización abstracta de los hechos psíquicos como causas reales eficientes. Rectifica las opiniones de Condillac con su doctrina del sentido lógico y racional, el cual es anterior á la conciencia misma, porque en esta aparecemos como observadores, mientras que en las funciones del sentido lógico nos imaginamos ser los creadores del fenómeno. El sentido lógico tiene la doble función de distinguir y combinar las sensaciones. En todas sus obras aparece Rogmanosi preocupado siempre por la finalidad práctica, por el esfuerzo de procurar á la humanidad el mayor bienestar posible. Por eso cree que Kant perdió el tiempo en romperse la cabeza con las especulaciones oscuras y abstrusas de la metafísica, las cuales no habrían de influir en el perfecciona-

miento intelectual, moral y político del hombre (1).

Francisco Soave (1743-1816), profesor en la Universidad de Parma, ha vulgarizado con su manual de filosofía las doctrinas de Condillac.

César Baldinotti, maestro de Rosmini en la Universidad de Pádua, que tan duramente combatió á los escolásticos.

Labor de más resonancia en el mundo científico y de más permanentes resultados que las de los ideólogos, ha sido la teoría presentada por **Lamark** (1744-1829) acerca del origen de los vivientes y las diferencias que separan á unos de otros.

Contra la inmutabilidad de las especies, hipótesis poco discutida hasta los tiempos modernos, presenta Lamark el transformismo biológico, haciendo derivar todas las especies animales de un proto-organismo, por transformaciones sucesivas. Hay en la naturaleza un poder vital *(pouvoir de la vie)*, que tiende, según Lamark, á la producción de organismos cada vez más perfectos; pero esta fuerza se halla sometida al influjo del medio que la cambia, la interrumpe y modifica de mil maneras distintas. De aquí la gradación jerárquica de los vivientes y sus variedades. Los caracteres adquiridos se van transmitiendo por herencia, y duran mientras las condiciones del medio lo permiten.

(1) Vid, Ueberweg-Heinze, ob. cit., pág. 534. Sus obras filosóficas, dejando á un lado las de asunto jurídico, son *Che cosa é la mente sana*, 1827. *Della suprema economia dell' humano sapere*, 1829. *La morali degli antichi*, 1831. De entre los varios trabajos que se han escrito sobre Romagnosi, citaremos el de Bartolomei: *Del significato e del valore delle doctrine di Romagnosi* (Roma, 1901).

Esta nueva solución del problema biológico despertó tal interés, que inmediatamente se formaron entre los naturalistas dos bandos contrarios, y la discusión que Geoffroy Saint-Hilaire, aficionado á la teoría de Lamark, y Jorge Cuvier, representante de la hipótesis tradicional sobre la inmutabilidad de las especies, entablaron el año 1830 en la Academia de Ciencias de Paris, viene repitiéndose constantemente entre los sabios, como veremos más adelante.

II

Augusto Comte (1798-1857).—Genio emprendedor y reformista, no se propuso como Kant hacer la crítica de la razón, para asentar sobre base firme toda la ciencia filosófica, sino que dirigió sus esfuerzos á más vasta y atrevida empresa. Aspiraba Augusto Comte nada menos que á reorganizar toda la serie de los conocimientos humanos, dándoles nueva dirección y nuevo método; y como si todo esto no bastara para satisfacer sus ambiciones de reforma, invadió el campo religioso para fundar una nueva religión con santoral y catecismo.

Según Comte, la filosofía es "la interpretación del universo", y debe buscar su apoyo en la tota-

lidad de las ciencias, porque sólo así podrá explicar la totalidad de las cosas. Los filósofos "deben ocuparse en considerar el estado actual de las diversas ciencias positivas, en determinar exactamente el espíritu de cada una de ellas, en descubrir sus relaciones y encadenamiento, en resumir, si es posible, todos sus peculiares principios en un mayor número de principios comunes.„ Pero estos principios ó generalidades científicas, no son los conceptos trascendentales de la *vieja* metafísica, sino leyes precisas y concretas que abarcan un grupo determinado de fenómenos. Cada uno de esos grupos constituye una de las ciencias especiales. Estas las clasifica Comte según el grado de complejidad que dichos fenómenos presentan, resultando agrupadas por este orden jerárquico: ***matemáticas, astronomía, física, química, biología*** y ***sociología***. En esta última incluye la moral y la religión (1).

El fin de toda ciencia no ha de ser la "simple erudición„, sino la "previsión„ de los acontecimientos naturales en beneficio de la humanidad, y el método verdaderamente ***positivo*** no reconoce como materia de investigación sino los hechos que puedan percibirse por los sentidos (2) y sus rela-

(1) Suprime la lógica general, porque las matemáticas, dice, son la mejor lección de lógica. La psicología la considera como un capítulo de la biología.

(2) Como se ve, prescinde de la observación interna; de aquí la poquísima importancia que tienen para Comte las cuestiones psicológicas y su afición á seguir, en esta parte de la filosofía, á los frenólogos é ideólogos.

ciones de sucesión ó simultaneidad en el espacio y en el tiempo. Leyes matemáticas, astronómicas, físicas, etc., he aquí el código entero de la naturaleza y el objeto único del saber humano, según la filosofía comtista. Qué son los hechos por los cuales se manifiesta la ley, cómo podemos conocerlos, cuál es el fundamento y origen de esas leyes, qué son los seres en los cuales se presentan aquellos fenómenos y que se someten á dichas leyes, son otros tantos problemas que Augusto Comte ni siquiera ha planteado; pero de cuyo examen no puede prescindir ninguna filosofía, aunque sólo sea para afirmar que no tienen solución.

Más positiva fué la labor de Comte en lo que se refiere á la sociología.

Los trabajos de Montesquieu y Condorcet, la ***Fisiología social***, en que Saint-Simon estudia los organismos sociales, no son bastantes para disputar al jefe del positivismo la gloria de ser el fundador de la ciencia sociológica. Divídela en dos grandes secciones: estática, que "tiene por objeto las relaciones de conexión entre los diversos elementos de un mismo medio social, considerado en una fase determinada de su evolución„; y dinámica, que "busca la ley conforme á la cual han evolucionado en el tiempo las sociedades humanas„.

En esta última presenta su famosa (1) ***ley de los tres estados***, por los cuales pasa necesariamente

(1) Esta ley aparece ya en la obra de Turgott. ***Histoire des progrès de l' esprit humain***.

todo conocimiento humano, á saber: estado ***teológico, metafísico*** y ***científico*** ó ***positivo***. Son las tres fases que presenta la filosofía en su interpretación del universo. En la fase teológica el hombre explica todos los fenómenos de la naturaleza por intervención misteriosa y oculta de los dioses y otros agentes sobrenaturales. Convencido luego del carácter supersticioso de esas creencias, las sustituye con hipótesis metafísicas, y la divinidad aparece reemplazada por la substancia, la causa, la esencia, etc. Finalmente, la metafísica cede su lugar á la ***ciencia positiva***, que no se cuida de las causas ni de otras entidadeso cultas, sino de observar los hechos y sus relaciones para descubrir la ley.

Respecto de la moral sostiene un ***altruismo*** (1) tan exagerado, que condensa las relaciones entre los individuos en esta fórmula; "Amem te plus quam me, nec me nisi propter te,,, y en política quiere organizar la sociedad por la ciencia.

Omitimos todo lo referente á su ***Religión de la humanidad***, porque es una extravagancia que no tiene gran interés para la filosofía (2).

---

(1) Es el primero que designa con este nombre el amor ó simpatía para con nuestros somejantes.

(2) Las obras filosóficas de Comte, son: ***Cours de philosophie positive*** (6 vol., París, 1830-1842; 5.ª edic. 1893-94); ***Discours sur l' esprit positive*** (París, 1844); ***Discours sur l' ensemble du positivisme*** (París, 1848); ***Système de politique positive*** (4 vol., París, 1851-1854); ***Catechisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle*** (París, 1852; 3.ª edic. 1890); ***Appel aux conservateurs*** (París, 1855); ***Synthèse subjective, on système universel des conceptions propres a l' humanité***, vol. I que contiene el sistema de lógica positiva, ó tratado de filosofía matemática. Además se han publicado colecciones de Cartas de A. Comte á M. Valat y á St. Mill (París, 1877). Acerca de Comte se han escrito muchas monografías, artículos, etc. Citaremos únicamente el trabajo muy completo del P. jesuíta H. GRUBER: ***A Comte, fondateur du positivisme, vie et doctrine***, traduit de l' allemand par Mazoyer (París, 1892), y el que acaba de publicar M. DEFOURNY. ***La sociologie positiviste*** (París, 1902).

Las ideas de Comte no alcanzaron gran éxito durante la vida de su autor.

Emilio Littré (1801-1881), de más reputación como filólogo que como positivista, es sin duda alguna el más importante de los discípulos inmediatos de Comte, y sin embargo, su labor se redujo á ser un propagandista del maestro. Si alguna corrección introdujo, como la referente á la ***ley de los tres estados*** y á la división de la sociología, no representa por ello un avance ó cambio de dirección.

De los filósofos que más tarde aceptaron las doctrinas positivistas, trataremos más adelante.

CAPÍTULO VI

Espiritualismo cristiano

I. Tradicionalistas: Bonald, Lamennais, etc.— II. Ontologismo de Rosmini y Gioberti: sus discípulos y continuadores.—III. La filosofía entre los católicos alemanes.

El desbordamiento de las ideas, que en la esfera intelectual y política trajo consigo la revolución francesa, fué tan universal y tan brusco, que casi todos los que se propusieron detenerlo en sus avances y dirigirlo por el cauce de la verdad y de la justicia, ó perecieron ahogados por la corriente, como Lamennais, Bautain, Rosmini, etc., ó adoptaron posiciones tan insostenibles, que hubo de desecharse su labor, para edificar de nuevo sobre mejores cimientos. A esto vino á parar el esfuerzo de casi todos los filósofos católicos en la primera mitad del siglo XIX. Resultado que no debe sorprendernos; porque combatidos los dogmas fundamentales del credo católico, puestas en tela de juicio verdades que hasta entonces se habian tenido por inconcusas, planteado un sinnúmero de

problemas cuya solución á veces era de capital importancia para los intereses de la Iglesia, y discutido el principio de autoridad en el orden político y religioso, se necesitaba un esfuerzo colosal en los apologistas para llevar de frente todas esas discusiones y sacar incólume el depósito de la fe á través de tantos peligros.

Si á esto se añade, que la herencia recibida de sus inmediatos antecesores había sido extremadamente pobre (pues la *escolástica*, aliada fiel y constante del dogma cristiano, apenas si da señales de vida después de la restauración briosamente iniciada por los filósofos españoles á fines del siglo XVI), se comprenderá que jamás haya visto la Iglesia nacer de su seno menos filosofía y más sistemas heterodoxos. Así vemos que, para rectificar las exageraciones del racionalismo, se cercenan los fueros de la inteligencia humana hasta convertirla en mero fonógrafo de la divina revelación, como si no hubiera otro criterio para las investigaciones científicas que la palabra revelada; y para hacer frente al idealismo germánico, se fraguan sistemas en los que no sólo se afirmaba el realismo, sino hasta la visión directa del Ser supremo.

En Alemania, al revés de lo que ocurre en Francia, nótase el influjo del racionalismo idealista, y los pensadores católicos aplican los métodos y procedimientos constructivos de Schelling y Hegel á la filosofía cristiana.

Al lado de estas dos tendencias se encuentran algunos mantenedores de la escolástica, pero sin

resonancia ni habilidad bastante para crear una corriente poderosa de opinión (1).

I

Bonald (1754-1840).—Tan bajo concepto tiene formado de la filosofía el representante más genuino del tradicionalismo, que sólo á título de adversario puede figurar en la historia de aquella ciencia. Lejos de ver en la *Historia comparada de los sistemas* de su compatriota Degerando, un esfuerzo constante y progresivo de la razón humana para dar solución á problemas que tanto le preocupan, el Vizconde de Bonald no ve otra cosa que una serie de desaciertos y la confirmación de la incapacidad de la filosofía para imponerse á los espíritus, porque ni tiene "la autoridad de la evidencia, ni la evidencia de la autoridad„, que son los dos únicos móviles de la razón humana. Sólo los Padres de la Iglesia, dice, pudieron encontrar la verdad, merced á la revelación, que es el criterio supremo de certeza y la base de todos nuestros conocimientos.

No sólo la verdad, sino también las ideas deben su origen á la palabra divina. "El hombre, escribe en su obra *Legislación primitiva* (1), tiene necesidad de signos ó palabras lo mismo para

(1) De ellos hablaremos más adelante.
(2) Citada por Mgr. Mercier en la *Revue Neo-scholastique* del mes de Febrero de 1900, pág. 7.

pensar que para hablar, es decir, que el hombre debe pensar su palabra antes de hablar su pensamiento. De aquí resulta que, como el hombre no puede inventar nada sin pensar, ni pensar sin signos, necesariamente hemos de recurrir á otro ser distinto del hombre para explicar, no la facultad de articular, de la cual no están completamente privados los animales, sino el arte de expresar su pensamiento„.

Pero no puede ser la revelación el motivo supremo de la certeza de nuestros juicios, puesto que, para enterarnos de aquélla, nos es preciso fiar no sólo en nuestras facultades de conocer sino á veces hasta en el mismo testimonio humano; de manera, que la solución del problema crítico del conocimiento, aún dentro de la dirección señalada por Bonald, quedaba incompleta.

Así lo comprendió el mismo **Lamennais** (1782-1854) que, al examinar esa cuestión en su obra, *Ensayo sobre la indiferencia,* la resuelve diciendo: el hombre individualmente no puede saber nada con certeza; necesita, para tener alguna seguridad en sus juicios, consultar el parecer del género humano, ó sea la "razón general.„

De este principio infiere que si hubiese una verdad universalmente creída y aprobada por todos los hombres y en todos los tiempos, ella vendría á ser la primera entre todas las verdades de la razón humana, y el ponerla en duda equivaldría á destruir la razón misma. Ahora bien, esa verdad, mucho más indubitable que nuestra propia existencia, porque se apoya en mayor número

de testigos, es la existencia de Dios, unánimemente reconocida por todo el género humano. Este consentimiento universal sólo se explica por una tradición primitiva que se ha conservado en todos los pueblos; tradición que, como el lenguaje y la escritura necesarios para su transmisión de edad en edad, se remonta á la época en que el Criador conversaba con el primer hombre. Luego toda certeza, concluye, apóyase en último análisis sobre la autoridad divina.

"En la teoría del abate Lamennais, la razón general es la única infalible, escribe el sapientísimo filósofo de Lovaina (1). El Papa es el intérprete autorizado de esa razón general. Luego el Papa es el único depositario de la verdad„. Gregorio XVI, que regía á la sazón los destinos de la Iglesia, en la Encíclica *Mirari vos*, condenó las doctrinas del abate francés, el cual, si bien al principio acató las enseñanzas del Pontífice, algún tiempo después empleaba su brillante pluma en escribir amargas censuras contra el proceder de Roma.

Hasta sus ideas filósóficas se modificaron notablemente; pues en el *Plan de una filosofía,* que publicó hacia los últimos años de su vida (1841), sostiene que la idea de Dios no sólo es la primera, sino condición y medio indispensable para adquirir todos los demás conocimientos. En esta dirección, convierte la metafísica, no ya en una teodicea ontologista, sino en una concepción esencialmente gnóstica muy semejante, como dice el

(1) Ibid.

Sr. Menéndez y Pelayo (1), á la de Miguel Servet en su *Christianismi restitutio*.

El objeto propio de la filosofía, dice en aquella obra, es Dios, la creación y sus leyes. Una buena filosofía debe, pues, presentar un sistema de concepciones en el cual los fenómenos, unidos entre sí, estén clasificados por sí mismos tal cual aparecen á nuestros ojos en el universo. Ella debe reproducir de alguna manera el mundo intelectual, tipo del mundo sensible, que es una imagen oscura de aquél.

Dios es una sustancia dotada de tres propiedades: el ***poder,*** la ***inteligencia*** y el ***amor***, las cuales aunque son distintas entre sí, se unen íntimamente y forman un todo de sublime unidad y perfección. En Dios se encuentra la trinidad y la unidad.

Todo lo que hay de positivo en los séres, su sustancia, sus propiedades, no es otra cosa que una emanación, una participación de las propiedades de la sustancia divina. Y como á esta emanación concurren aquellas tres grandes energías, el poder, la inteligencia y el amor, todos los seres reproducen en su naturaleza esas tres cualidades. Pero de un modo imperfecto, porque Dios, en la creación, no puede darse todo entero, sino que al comunicarse á los séres se pone límites á sí propio. Lamennais, agota todos los recursos de su poderosísimo ingenio para hacer ver en todos los

(1) *Ensayos de crítica filosófica*, pág. 159. nota. Madrid, 1892.

seres de la naturaleza esa ley rítmica del poder, la inteligencia y el amor (1).

Bautain (1796-1867).—Fué discípulo de Cousin en la Normal y compañero de Jouffroy y Damiron, pero después se pasó al campo de los tradicionalistas y entró en el sacerdocio. Para Bautain la filosofía no es otra cosa que la explicación científica de la palabra revelada. El consentimiento universal de Lamennais viene á ser reemplazado en sus funciones de criterio supremo de verdad por la inspiración divina. Mas á pesar de sus pretensiones en buscar apoyo tan alto para la filosofía, el sistema filosófico de Bautain es incoherente y falto de todo espíritu crítico. No parece sino que se propuso restaurar la teoría de los espíritus vitales para explicar el mundo y el hombre; así reconoce en la naturaleza la existencia de un espíritu qne se divide en dos, espíritu psíquico y espíritu físico, y éste lo subdivide en tres, espíritu animal, vegetal y mineral. No hay que decir que al tratar del hombre aumenta el número de espíritus descubiertos por Bautain. En general, se

(1) Sus obras filosóficas, son: *Essai sur l' indifférence en matiére de religion*, 4 vol., París, 1817-23.—*Paroles d' un croyant*, París, 1834.—*Esquisse d' une philosophie*, 4 vol., París, 1841-1846.—*Oeuvres inedites et correspondance*, publicadas por A. Blaize, 2 vol., París, 1866.

Sobre el sistema filosófico de Lamennais, han escrito: Paganel, *Examen critique des opinions de l' abbé de L.*, 2 vol., 1825.—Paul Janet, *La phil. de Lamennais*, París, 1890.—Emilio Faguet, en su obra *Politiques et moralistes du XIX siècle*, París, 1898. En la *Revue des deux mondes*, se han publicado varios artículos muy extensos acerca de Lamennais.

entretiene demasiado con alegorías y simbolismos que á veces resultan violentos y ridículos; como prueba de esto, baste citar lo que dice del cuerpo humano en su obra *Psicologia experimental* (1): "El cuerpo humano es una cruz desarmonizada, lo cual puede hacernos presentir por qué todo ha debido ser restaurado por el misterio de la cruz„.

P. Ventura Ráulica (1792-1861) (2).— Tradicionalista como los anteriores, háse distinguido más por la elocuencia de su palabra que por la profundidad de su ideas filosóficas. Según Ráulica la razón humana sólo puede formarse idea de las cosas que impresionan á nuestros sentidos, y respecto de las verdades abstractas y de cierto orden superior, como son, por ejemplo, las que se refieren á Dios, la espiritualidad é inmortalidad del alma, las verdades del orden moral, etc., supone que las adquirimos por una revelación primitiva transmitida á todo el género humano y comunicada por medio de la palabra. Y sólo despues de conocerlas por ese medio exterior puede la razón

(1) *Pychologie expèrimentale*, 2 vol., 1839. También escribió una *Philosophie du christianisme*, 2 vol., París, 1835.—*De l' enseignement de la phil. en France au XIX siècle*, París, 1833 — *La philosophie morale*, 2 vol., 1852.—*La conscience ou la regle des actions humaines*. 1860.—*La morale de l' Evangile comparée á la morale des philosophes* (1827), etc.

(2) De entre las numerosas producciones del P. Ventura, citaremos: *De methodo philosophandi* (1828), que es una crítica severa de Lamennais.—*Beautés de la foi*.—*La raison philosophique et la raison catholique*.—*Essai sur l' origine des idées et le fondement de la certitude*.— *'ours de philosophie chrétienne*.—*La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*.

humana aclararlas y dar de ellas alguna explicación.

Bonnetty (1798-1879).—Fundador de los *Annales de philosophie chrètienne* (1) y celoso en extremo de los intereses del catolicismo en Francia, llegó á condenar, como el abate Gaume, el estudio de los clásicos por temor á los daños que para la educación cristiana podrían resultar del contacto de los jóvenes con las ideas del paganismo. Su pensamiento filosófico no discrepa de los tradicionalistas anteriores.

Gratry (1805-1872).—Fué amigo de Bautain y compañero de profesorado en el Seminario de Molsheim. Capellán de la Escuela normal, distinguióse por su celo de apóstol, y á consecuencia de las polémicas que mantuvo con ocasión de la *Historia de la escuela de Alejandría* que Vacherot acababa de publicar, abandonó el cargo para consagrarse con el abate Pétetot a la reconstitución del Oratorio.

En el fondo y en la tendencia coincide el P.

(1) Los publicó por espacio de cuarenta años, y después de la muerte de Bonnetty vienen manteniéndola un grupo de filósofos, sacerdotes en su mayor parte, pero dándole una dirección muy distinta de la que le marcara su fundador. Pensadores independientes, trabajan sin descanso por aclarar las cuestiones filosóficas y aún teológicas, sin someterse incondicionalmente á una escuela determinada, y su labor es muy digna de aplauso.

Aparte de los numerosos artículos que publicó Bonnetty en la mencionada Revista, mencionaremos: *Beautés de l' histoire de l' Eglise* (1841).—*Table de tous les auteurs édités par le Cardinal Maï* (1850).—*Documents historiques sur la Religion des Romains* (1867).

Gratry con sus amigos los tradicionalistas; pero debido quizá á sus estudios físico-matemáticos en la Escuela politécnica, supo dar cierta originalidad á su pensamiento filosófico. Nótase cierta influencia de su carrera científica, principalmente en su tratado de lógica.

La razón humana, dice el P. Gratry, puede llegar al conocimiento de la verdad por dos caminos distintos, el silogismo y la inducción. El primero es de estériles resultados porque va de lo mismo á lo mismo y procede por vía de identidad. En cambio el procedimiento inductivo pasa de una verdad á otra que no estaba contenida en la primera, "no va paso á paso, sino franqueando un abismo con sus alas, según frase de Platón". Es, en una palabra, la operación mediante la cual vamos de lo finito á lo infinito por supresión de los límites de lo finito.

Apoyándose Gratry en las definiciones de Pascal y Leibniz sobre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, hace ver que su procedimiento inductivo es igual al procedimiento de los límites y del cálculo infinitesimal en geometría, pues así como según el principio de Leibniz lo que es verdadero antes del límite es verdadero en el límite, también lo que es verdad en lo finito es verdad igualmente en lo infinito. De un modo especial, el principio y el método de que se sirve el matemático en la investigación de las tangentes, son idénticos al principio y método por el que la metafísica determina los atributos de Dios. En teodicea he aquí el principio: "Las perfecciones de

Dios son las de nuestras almas menos la limitación„, y el método, "considero en el hombre las imágenes de los atributos divinos. Distingo en los atributos humanos lo que hay de real y lo que hay de límite. Por ejemplo, en la idea que el sentido íntimo me da de mi inteligencia, distingo la realidad positiva de esta facultad y su limitación. Suprimo esta limitación reemplazándola por la idea de infinidad. Así elevo las ideas de los atributos humanos hasta colocarlos en Dios mismo„. En el cálculo he aquí el principio: "Las propiedades en lo infinito son las mismas que en lo finito menos lo que caracteriza á lo infinito„. He aquí el procedimiento: considero la relación de las diferencias finitas $\frac{Dy}{Dx}$. Esa relación es igual á $f'(x) + XDx$, siendo X una función de x y de Dx. Esta expresión hállase compuesta de dos partes, una $f'(x)$ que no varía cualquiera que sea Dx, aun cuando Dx se anule, y otra XDx, que disminuye con Dx y desaparece cuando Dx se anula. Si ocurre esto último, la relación $\frac{Dy}{Dx}$ viene á ser la relación infinitesimal $\frac{dy}{dx}$. Se ha averiguado lo que ocurría en el infinito de pequeñez y se ha encontrado que $\frac{dy}{dx}$ es igual á $f'(x)$.

Por lo cual, concluye el P. Gratry, de una y otra parte para conocer lo infinito se considera lo finito correspondiente. En las dos demostraciones se encuentran dos elementos: uno invariable, otro variable; este último caracteriza á lo finito, y desaparece tan pronto como se sale de lo finito: se le

suprime, y se afirma que lo que resta es verdad en lo infinito (infinito en simplicidad ó infinito en magnitud). Es pues el cálculo infinitesimal la inducción organizada (1). De esta suerte creía el célebre oratoriano poder conciliar la metafísica y la ciencia, que tan divorciadas se encontraban en su tiempo.

También es digna de notarse la teoría que presenta acerca de las facultades que intervienen en el conocimiento. Distingue el sentido externo que nos pone en relación con el mundo material; el sentido íntimo por el cual conocemos el alma misma, y el *sentido divino* que nos permite llegar á Dios. Este último es muy superior á la inteligencia y es como una idea oscura de lo infinito que Dios nos suministra por una especie de contacto con nosotros. Así el tradicionalismo del P. Gratry se transformaba en una especie de misticismo (2.)

---

(1) Puede verse el notable trabajo de M. BOURGOIS sobre la lógica del P. Gratry en la revista *Annales de philosophie chretienne*, Abril 1902. De él hemos copiado el extracto de la comparación que hace el P. Gratry del procedimiento metafísico con el procedimiento del cálculo infinitesimal.

(2) . De los numerosos escritos de Gratry citaremos: *Lettres et Répliques á M. Vacherot*, (1851); *De la connaisance de Dieu*, premiada por la Academia francesa; *Cours de philosophie*, (8 vol. 1861-62); *De la connaisance de l'âme* (2 volúmenes); *La philosophie du Credo*, (1861); *Les sophistes et la critique*, (1864); *La morale et la loi de l' histoire*, (1868).

II

Es indudable que los tradicionalistas fueron por lo general escritores elocuentísimos, oradores políticos llenos de celo y entusiasmo por los intereses de la Iglesia, apologistas incansables: á esto les obligaba el medio revolucionario en que vivían; pero no pueden competir en profundidad de ideas ni en talento especulativo con los representantes en Italia del movimiento filosófico-cristiano. La fama no pequeña que aquellos obtuvieron, débese, más que á la originalidad y consistencia de sus escritos, al ideal político que representaban; su prestigio, es el aura popular del orador que cautiva á las muchedumbres con los desahogos elocuentes de su imaginación, no el aplauso duradero de los sabios cuyas inteligencias conquistaron por la fuerza de las ideas. Estas consideraciones surgen espontáneamente al examinar la labor de

Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) (1), escri-

---

(1) He aquí la lista de sus obras: *Saggio sulla felicità.* Roveredo, 1822. — *Dell' educazione cristiana*, Venecia, 1823.—*Opuscoli filosofici*, Milano, 1827-28.— *Nuovo saggio sull' origine delle idee.* Roma, 1830.—*Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato.* 1836. — *Principii di scienza morale e storia comparata dei sistemi morali*, 1831-37.— *L' antropologia in servizio de la morale*, 1838.—*Filosofía del diritto*, 1839-41.—*Opuscoli morali*, 1841. —*Trattato della coscienza morale*, 1844.—*Introduzione alla filosofia*, 1850.— *Logica*, 1854.—Obras póstumas: *Del supremo principio della*

tor fecundísimo (sus obras llenan más de treinta volúmenes), de vasta cultura filosófica, pues, como dice Frank (1), " ningún sistema importante de la antigüedad ó de los tiempos modernos, italiano, francés ó alemán resulta desconocido para él,,, y reformador original de la filosofía escolástica, hasta el punto de que consigue crear una escuela bastante numerosa.

Para Rosmini la filosofía es una ciencia universal que suministra principios y métodos á las demás ciencias, una síntesis superior de todos los conocimientos humanos, puesto que su objeto es el ser considerado bajo su triple aspecto, ideal, real y moral. El filósofo debe conocer bien los distintos sistemas filosóficos y no ponerse en contradicción con la verdadera teología, pues no puede haber lucha entre la razón humana y la razón divina.

---

metodologia e delle sue aplicazioni all' educazione, 1857.—*La filosofia di Aristotele*, 1858.—*Teosofia*, 1859.—*Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, 2 vol., Turín, 1883.— *Antropologia sopranaturale*, 3 vol., 1884.—*Psicologia*, Milán, 1887.

La literatura sobre Rosmini es extraordinariamente rica, pero sólo mencionaremos algunas de las obras más importantes: PAOLI, *Memorie della vita di A. R. Serbati*, vol. I,, Turín, 1880; vol. II, Revoredo, 1884. Del mismo autor son: *Lo Schopenhauer e il Rosmini*, Roma, 1878, y *Esposizione ragionata della fil. di A. Rosmini*, 2 vol., 1879.— G. M. CORNOLDI, *Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo*, Roma, 1883.—A. SOLIMANI, *Divagazioni filosofiche intorno ai sommi filosofi T. D' Aquino e A. R.*, Milán, 1886.

(1) *Philosophes modernes étrangers et français*, pág. 17, París, Didier, 1879.

Por influjo quizá de la filosofía del siglo XVIII, que daba especial importancia al problema del origen de las ideas, Rosmini le dedicó también atención preferente. Después de discutir con admirable penetración, en su *Historia comparada de los sistemas*, las teorías sobre este punto presentadas por los filósofos de mayor nota, como Platón, Aristóteles, Locke, Leibniz, Reid, Condillac, Kant, etc., expone la suya, que puede reducirse á lo siguiente. Desarrollando la tesis escolástica: La idea de ser es muy conocida y sin ella nada puede percibir el entendimiento (1), llega á decir que esa idea abstracta de ser, y prescindiendo de la existencia, por lo mismo que reviste los caracteres de universalidad, necesidad y eternidad, ni puede proceder de la experiencia, ni tampoco de un acto creador, sino que es innata en nosotros y en los demás seres inteligentes, aunque necesitamos de un esfuerzo de atención para percibirla. Ese ser indeterminado y posible, que conocen todas las inteligencias, participa del ser necesario y eterno, de la causa que crea y pone límites á los seres contingentes y constituye el acto inicial de todos los seres sin excluir á Dios (2).

El conocimiento de los seres particulares y determinados se adquiere por la experiencia que, según Rosmini, consiste en la aplicación de la idea innata de ser á una sensación particular.

(1) *Sent.* dist. VIII, q. 1, a. 3.
(2) De aquí el sabor panteísta y ontologista que todos advierten en la filosofía de Rosmini.

Por lo que se refiere al conocimiento de nosotros mismos, lo atribuye á un "sentimiento fundamental„ de nuestro yo, distinto de la conciencia, y respecto del cual no son las sensaciones otra cosa que modificaciones especiales. En la percepción de nuestro cuerpo, como distinto de los demás, concede gran influjo á la sensación de resistencia, copiando quizá á Maine de Birán.

Su teoría cosmológica tiene muchas afinidades con el sistema de Leibniz, pues según Rosmini, los elementos corpóreos están dotados de una actividad que puede llamarse "animacion ó sentimiento rudimentario„. Por lo que se refiere al origen de los seres, si bien admite la creación, la explica de un modo tan oscuro y tan distinto de los doctores escolásticos, que da sobrado motivo para que se le incluya en el número de los panteístas.

El influjo de Rosmini sobre el pensamiento filosófico de su patria fué tan grande que llegó á dominar casi en absoluto por espacio de un cuarto de siglo (1). En las ideas de Rosmini se ins-

(1) Como dato interesante para conocer el entusiasmo que despertó la filosofia de Rosmini en Italia, baste enumerar las revistas que se fundaron, ya para fomentar su vulgarización, ya para vindicarla de los ataques que le dirigían, principalmente algunos teólogos y filósofos católicos. A ese número de revistas pertenecen: *La Sapienza, Rivista di filosofia e di lettere*, dirigida por V. PAPA, Turín, 1879; *Il Rosmini, Enciclopedia di scienze et lettere*, Milán, 1887-89; *Il nuovo Rosmini*, Milán, 1889-90; *Il nuovo Risorgimento*, dirigido por L. M. BILLIA, Milán, 1892-94.

piró el conocidísimo literato **Alejandro Manzoni** (1785-1873), autor de los *Promessi sposi;* Nicolás **Tommaseo** (1802-1874), vulgarizador del rosminianismo; el pedagogo Antonio **Rayneri;** el economista Marcos **Minghetti,** Vicente **Garelli** (1818-1879), Miguel **Tarditi,** etc. Y no faltaron quienes, deseosos de dar nuevos fundamentos al sistema filosófico del maestro, pretendieran hallar una confirmación de aquél en las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás. A este género de defensa, que ciertamente no corresponde al procedimiento filosófico, les obligaban los ataques de los teólogos católicos, los cuales veían la imposibilidad de conciliar algunos dogmas con la filosofía rosminiana. Entre esos apologistas del rosminianismo, merecen contarse Pagano **Paganini** († 1889), el obispo Pedro María **Ferré** y otros muchos.

También en Bélgica y en Francia encontró partidarios el rosminianismo, si bien en estos países aparece mezclado con las ideas tradicionalistas.

Ubaghs y sus comprofesores de Lovaina, **Laforet, Lefebvre** y **Beelen,** defendían la imposibidad de llegar á las verdades metafísicas, incluso la existencia de Dios, sin la revelación, y mostrábanse partidarios de algunas tesis del ontologismo rosminiano.

En Francia, **Baudry** y **Branchereau,** sacerdotes de San Sulpicio, y **Fabre d' Envieu** (Jean-sans-Fiel), profesor en la Sorbona, inclinábanse del lado del ontologismo. Según ellos el ser infinito es el primer inteligible, la luz en que vemos todas

las verdades universales y necesarias. A estos pueden añadirse **Maret** (1805-1881) y el **P. Rothenflue,** profesor de filosofía en el colegio de jesuítas de Friburgo. El primero se distingue por sus ataques al panteísmo moderno, y el segundo es autor de la obra *Institutiones philosophiæ theoreticæ* (1854), que sirvió de texto en algunos seminarios de España.

La influencia del idealismo germánico (1) que se nota en algunas ideas de Rosmini, viene á ser tan decisiva en la concepción filosófica de **Gioberti** (1801-1852), que parece ser este filósofo, en sus últimas obras principalmente, un discípulo de Hegel, disfrazado de católico.

No es fácil resumir con exactitud la doctrina de Gioberti, porque así como su vida de político militante es sumamente azarosa, y tan pronto se le ve en la cárcel y condenado al destierro, como aplaudido frenéticamente por las muchedumbres y encargado de formar gabinete, así también su vida de filósofo empieza por una tesis latina acerca de *Dios y la religión natural*, en que parece ser un discípulo de Reid y Descartes, defensor de la psicología y del método analítico, y acaba por una *Filosofía de la religión* en sentido hegeliano.

(1) *La crítica de la razón pura*, traducida al italiano por Mantovani el año 1821, ha influido seguramente en la filosofía italiana, y, aunque ésta se decidió sin vacilaciones por el realismo, los filósofos que más de frente combatieron á Kant, como Rosmini, no pudieron librarse de su influjo y resultaron idealistas al revés, ó sea idealistas dogmáticos.

Preocupado por la suerte de la religión y de su patria, se propuso Gioberti crear una filosofía "católica é italiana„, á la cual señala como objeto "restaurar la idea divina (el dogma católico) en la ciencia„.

La *idea*, según él, es el fundamento de la ciencia y de la realidad, el principio del pensamiento y de la existencia. Si se la considera desprovista de todo lo accidental y concreto, viene á ser la verdad absoluta y eterna, el ente absoluto que tiene conciencia de su existencia y la manifiesta al exterior. Por esto el principio fundamental de la filosofía de Gioberti es: *el ser crea las existencias* (1).

En los elementos de ese principio halla la norma para la división de la filosofía. Así, el *ser*, lo que existe en sí mismo, es objeto de la ciencia ideal; la palabra *crea* indica el origen de las existencias creadas y su vuelta al punto de donde salieron, y el término *existencias* señala las ciencias que se refieren á los distintos seres creados. Finalmente, por ese principio, según Gioberti, se pueden explicar todas las cuestiones de la filosofía y los principios de identidad, de contradicción y de razón suficiente; por él podemos darnos cuenta de lo que pasa en el hecho de la percep-

(1) Llama á este principio *primum philosophicum*, porque contiene en sí al *primum psychologicum*, esto es, la primera idea, origen y razón de las demás ideas, y al *primum ontologicum*, ó sea el primer ser, origen y fundamento de todos los demás.

ción del mundo sensible, y hasta sirve de base á la demostración de la existencia de Dios.

El hombre conoce el ente absoluto por una intuición ideal, que sólo se advierte reproduciéndola en la conciencia por medio de la reflexión. Esta necesita, á su vez, del adminículo de la palabra para poder circunscribir la idea del ser absoluto y ponerla delante de la inteligencia (1).

Además de todas estas fuentes de conocimiento, señala Gioberti una nueva facultad, *sovrintelligenza*, por la que adquirimos noticia de verdades imcomprensibles, ó sea los misterios del dogma católico.

Su explicación del origen de "las existencias múltiples y relativas„, más se parece á la de Plotino, Giordano Bruno ó Spinoza, que á la creación según el texto bíblico. Crear, dice, es individualizar, y la individualización consiste en pasar de la potencia al acto, en dar á una idea general la determinación de un ser particular.

Como se ve, el sistema filosófico de Gioberti tiene muchos puntos de contacto con el de Rosmini, á pesar de las polémicas que ambos filósofos sostuvieron entre sí; pues como dice muy bien el profesor de Pavía, Luis Credaro, ambos sistemas conciden: 1.°, en el intento de conciliar la filosofía con el dogma; 2.°, en el punto de partida, que es para los dos una intuición intelectual; 3.°, en el término, el idealismo rea-

(1) La palabra, según Gioberti, se adquiere por una revelación interior y sobrenatural.

lista; 4.º, en el método dogmático y apriorístico (1).

De entre los que defendieron y propagaron las ideas de Gioberti, merecen citarse: Félix **Toscano**, V. **Fornari**, **Garzilli**, etc. La llamada escuela siciliana, que pasó del sensualismo de Locke y Condillac al espiritualismo de Cousin, aceptó también las ideas ontologistas del filósofo calabrés. El Padre **Romano**, S. J. (1816-1878), **B. d' Acquisto** (1790-1866) y V. **Giovanni** (1832), son los representantes de esa nueva dirección en la escuela siciliana.

El primero fué profesor de filosofía en Palermo, y en su obra *Scienza dell' uomo interiore e de' suoi raporti colla natura e con Dio* (1836), mantiene la intuición intelectual de la naturaleza divina.

En el segundo se advierte la influencia de Gioberti cuando trata de explicar la creación, pues distingue una creación necesaria y otra libre, y cuando dice que la razón es una facultad suprema que se desarrolla en el alma á consecuencia de la relación íntima que la une con su autor, etc. Sin embargo, en Acquisto aparece bastante atenuado el sistema de Gioberti y sometido á las exigencias de la ortodoxia católica. Lo propio ocurre en Giovanni, que también estudió en Palermo, y puede reputarse por sus numerosas producciones, ya filosóficas, ya literarias, como el más prestigioso representante de la escuela siciliana. Apenas tenía veintidós años cuando publicó una Memoria sobre el estado y necesidades de los estudios filosóficos en Sicilia. A esta siguieron; *Principii di filosofia prima*, Palermo, 1863; *Miceli o dell' essere uno e reale*, ibid., 1864; *Miceli o l' apologia del sistema*, 1865; *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX*, 1872; *La filosofia positiva e la induzione*, 1869; *Boezio e i suoi imitatori*, 1880; *Pico della Mirandola*, 1882; *Saggi de critica religiosa e filosofica*, Firenze, 1887; *Critica religiosa e filosofica*, 2 vol., Palermo, 1898.

(1) Vid, *Ueberweg-Heinze*, ob. cit., pág. 543. Las principales obras de Gioberti, son *Teorica del sovranaturale* (Bruselas, 1838). — *Introduzione allo studio della filosofia* (ibid, 1839-40).—*Del bello* (1841).—*Del buono* (1842).—*Discorso preliminare sulla teoria del sovranaturale* (París, 1850).—*Della filosofia della rivelazione* (Turín, 1856).—*Della protologia* (1857).— *Ricordi biografici e corrispondenza* (obra póstuma editada por J. Massari, que contiene datos biográficos muy abundantes, 3 vol., 1860-63),

De entre los muchos trabajos que se han escrito sobre Gioberti, citaremos: *V. Gioberti e il panteismo* (1848), que escribió Rosmini en contestación á la de Gioberti: *Errores filosóficos de Antonio Rosmini*; Spaventa, *La filosofia di Gioberti* (Nápoles, 1863); G. Prisco, *Gioberti e l' ontologismo* (Nápoles, 1867); B. Labanca, *Della mente di V. Gioberti* (Firenze, 1871). Numerosos artículos impugnando las ideas de Gioberti han aparecido en la *Civiltà cattolica*.

Si en los discípulos de Gioberti que acabamos de mencionar, se nota claramente la tendencia á conciliar los dogmas con la filosofía, en otros se nota el esfuerzo en separar la filosofía de la religión. Este carácter, unido á las influencias del eclecticismo y del kantismo, es lo que distingue á los siguientes continuadores de la filosofía de Gioberti.

Terencio Mamiani (1800-1885).—Estudió en Roma, y afiliado desde joven al partido liberal, tomó parte muy activa en los movimientos políticos de su patria. En los comienzos de su carrera filosófica parece inspirarse en los eclécticos franceses y en la escuela escocesa; combate el ontologismo de Rosmini y quiere apoyar sus ideas metafísicas en el sentido común. Posteriormente aproximóse al idealismo de Gioberti y acabó por aceptar la intuición inmediata del ser absoluto, intuición que se nos manifiesta en el principio supremo de identidad. Pero esa intuición, según Mamiani, no nos representa el ser absoluto de una manera concreta y determinada, sino de un modo confuso, lo cual no impide el que lo consideremos como el más real de todos los seres y el que constituye el fondo de nuestros pensamientos. Acepta Mamiani la teoría del progreso indefinido, y supone que el hombre pasa después de esta vida por otros ciclos de existencia. En la revista que fundó en 1870, con el título *Filosofia delle scuole italiane* y que dirigió hasta su muerte, no sólo procuró vulgarizar sus ideas, sino que combatió el positivismo y la hipótesis darwinista que empezaban á abrirse paso entre los filósofos y naturalistas italianos (1).

(1) Sus obras filosóficas son: *Del rinnovamento della filosofia italiana*, París, 1834.—*Lettere all' ab. Rosmini*, París, 1838.—*Dell' ontologia e del metodo*, París, 1841.—*Dialoghi di scienza prima*, París, 1846. — *Confessioni di un metafisico*, Firenze, 1865,—*Le meditazioni cartesiane rinnovate nel secolo XIX*, 1869.—*Kant e l' ontologia*, 1870,— *Compendio e sintesi della propia filosofia, osia nuovi prolegomeni ad ogni presente e*

Luis Ferri (1826-1895), discípulo y amigo del anterior, nació en Bolonia, pero hizo sus estudios en la Escuela Normal de París, bajo la dirección de los discípulos de Cousin y Jouffroy. No satisfecho con el espiritualismo francés, desprovisto de toda metafísica, ni con el ontologismo de Gioberti, falto de base científico-experimental, intentó Ferri suplir estas deficiencias completando la teoría psicológica de los cousinianos con un sistema meta ísico que llamó monismo dinámico, y según el cual los seres han de considerarse como un conjunto de fuerzas que derivan de una fundamental. Pero, más que á las ideas metafísicas, que son una remembranza de las de M. de Biran, debe su nombre á las obras de historia de la filosofía, y principalmente á la exposición de la psicología asociacionista inglesa. Sucedió á Mamiani en la dirección de la revista, cuyo nombre cambió con el de *Rivista italiana de filosofia*, y en la cual han colaborado los filósofos más influyentes de Italia (1). Ferri dió á la revista un

futura metafisica, Turín, 1876.—*Della psicologia di Kant*, Roma, 1877.

De entre los vsrios artículos publicados en revistas italianas, citaremos el de Ferri en la *Rivista italiana filosofica* (1886). Además, merece especial mención la obra de Viterbo Ettore, *Terenzio Mamiani*, 2 vol., Roma, 1899.

(1) En estos últimos años ha sufrido otra transformación en el título y en las tendencias, pues se denomina *Rivista filosofica*, y sus redactores son neo-kantianos por lo general.

Las principales obras de Ferri, son: *Della filosofia del diritto preso Aristotele*, Turín, 1855.—*Essai sur l' histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle*, París, 1869.— *La*

horizonte más ámplio, haciéndola servir, no al interés de una determinada escuela, sino á la divulgación entre sus lectores del movimiento filosófico extranjero, de Francia y Alemania principalmente. Esto contribuyó no poco al carácter ecléctico que se observa en las ideas filosóficas de **Bertinaria** (1816-1890), **Conti** (1822) y otros, entre los cuales se ha distinguido principalmente el profesor de la Universidad de Pádua, **F. Bonatelli** (1830), el cual, influido por las ideas de Kant, Lotze y Trendelenburg, tiende, sin embargo, á evitar las exageraciones panteístico-idealistas.

III

Si la filosofía católica en Francia, por reacción contra las ideas de los enciclopedistas se fué más allá del justo medio, en Alemania por el contrario dejóse influir excesivamente por el pujante desarrollo de la especulación filosófica independiente. Buena prueba de este influjo hallamos en el sistema metafísico de

Santiago **Frohschammer** (1821-1893), el cual,

psychologie de l'Association dupuis Hobbes jusq' a nos jours, París, 1883 —*Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, in Ac. Lincei*, 1887–88.—*Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni con i concetti, di essenza, di causa e di forza*, ibid, 1855. *Dell' idea del vero e sue relazioni coll' idea del essere*, ibid, 1887–88.—*Dell' idea del essere*, ibid, 1888. De las monografías sobre este filósofo, citaremos: G. Tarozzi, *La vita e il pensiero di L. Ferri*, Palermo, 1894; G. Tauro, *L. Ferri*, Roma, 1896.

siguiendo la corriente de los idealistas alemanes de su tiempo, considera la filosofía oomo una teoría de la ciencia que pretende explicar el universo por un solo principio. Este, en opinión del profesor de Munich, ni puede ser un principio ideal, porque no explicará suficientemente el mundo de la materia, ni tampoco material, porque no se concibe cómo puede derivarse de él lo espiritual. Debe ser, por tanto, un principio intermedio que enlace lo material y lo espiritual. Ahora bien; nada reune estas condiciones en grado tan favorable como la fantasía, puesto que ella es el punto medio entre la sensación y la inteligencia, y ella da unidad á las múltiples representaciones del orden sensible.

Partiendo de esta base construye Frohschammer un sistema filosófico en que el individuo, la naturaleza y la historia aparecen como derivados de la *fantasia* (1) y explicados por ella. Merced á la fantasía, las distintas realidades del universo se agrupan en un todo con verdadera unidad individual, y las varias fuerzas que actúan en la naturaleza adquieren en determinados seres la unidad y armonía que distingue á los organismos. De esta suerte, la fantasía, al manifestarse en el mundo orgánico, produce la vida, la sensibilidad y la conciencia, y reconcentrándose en sí misma llega á hacerse individual hasta convertirse en alma, siendo en el orden subjetivo el principio de

(1) Pero tomada en un sentido más amplio del que ordinariamente se da á esta facultad psíquica.

toda idea y de toda concepción intelectual. Por la fantasía se agrupan los pueblos bajo un ideal, y ella es un factor importantísimo en las evoluciones y trastornos que experimentan las naciones. Finalmente, puede servir para formarnos idea más cabal del Ser supremo y de sus relaciones con el mundo, sin necesidad de recurrir al panteísmo. Explica Frohschammer el origen del alma humana por la teoría generacionista: Dios al crear el primer hombre comunicóle la fuerza necesaria para propagarse, y de la primera alma se derivan por una especie de creación secundaria todas las demás almas humanas (1).

---

(1) De entre los numerosos escritos de Frohschammer citaremos los siguientes: *Ursprung der menschlichen seele*, Munich, 1854.—*Menschenseele und Physiologie* (contra el materialismo de Vogt), Munich, 1855.— *Einleitung in der Philosophie und Grundriss der Metaphysik*, Munich, 1858. — *Ueber der aufgabe der Naturphilosophie und ihre Verhältniss zur Naturwissenschaft*,, Munich, 1861.—*Ueber der Freiheit der Wissenschaft*, Munich, 1861.—*Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft*, Leipzig, 1868.—*Das Recht der eigenen Ueberzeugung*, Leipzig, 1869.—*Das neue Wissen un die neue Glaube*, Leipzig, 1873.—*Die Phantasie als Grundprincipe del Weltprocesses*, Munich, 1877, —*Monaden und Weltphantasie*, Munich, 1879.—*Die Bedeutung der Einbildungskraft in der Phil. Kants und Spinozas*, Munich, 1879.—*Ueber die Principien der aristotelischen Physik und der Bedeutung der Phantasie in derselben*, Munich, 1881.—*Ueber die Genesis der Menschheit*, Munich, 1883.—*Die Philosophie des Th. v. Aquino, krit. geuwrdigt*, Leipzig, 1889. Aparte de los articulos que publicó en su revista *Atheneum* y algunos opúsculos en defensa del espiritualismo.

Sobre Frohschammer han escrito entre otros: Bernardo MUNZ, que publicó *Briefe von v. üb. J. Frohschammer*, Leipzig, 1897; Alberto ALTENSPERGER, *J. Frohschammer*

Antonio Günther (1785-1863).—Escritor humorístico, como se revela hasta en los títulos de sus obras, es indudablemente uno de los filósofos que más entusiasmo logró despertar entre los católicos de su país. Se llama á sí mismo *Cartesius correctus*, y efectivamente, sus ideas filosóficas son una amalgama del cartesianismo con el panteísmo de Schelling y Hegel. De estos últimos acepta el principio de la evolución en lo que se refiere á la naturaleza corpórea, y de aquél las teorías psicológicas, aunque modificadas.

A la filosofía corresponde, en opinión de Günther, no sólo el examen de las verdades racionales, sino también averiguar el *por qué* de los misterios revelados (1). El punto de partida del método filosófico es el principio de Descartes: *Cogito ergo sum*, el cual no ha de entenderse como una intuición inmediata, sino como un principio ontológico, en el que se identifican el pensamiento y el ser.

Philosoph. System in Grundriss, 1899; J. FRIEDRICH, *Systemat. uud. krit. Darstellung der Psychologie J. Frohschammer*, Zurich, 1889.

Entre los discípulos de este filósofo merecen contarse Federico KIRCHNER, autor de varias obras de carácter metafísico, y Bernardo MUNZ, que se ha distinguido por sus trabajos de historia de la filosofía antigua.

(1) Esta tendencia racionalista habíala ya iniciado Jorge HERMES, en su obra *De la verdad interior del cristianismo* (1805). En esta y en las obras que publicó posteriormente, mantiene la misma doctrina que Günther sobre las relaciones de la filosofía con la teología. (Vid. GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*, 2.ª edic., tom. IV, página 341).

Por ese principio pretende explicar los tres objetos generales de la filosofía, Dios, la naturaleza y el espíritu. Fiel á su opinión de que la razón humana puede comprender hasta los misterios más sublimes de la revelación, interpreta el dogma de la Trinidad diciendo que es la unidad de tres *yos*, sujeto absoluto (Dios Padre), objeto absoluto (Dios Hijo) y sujeto-objeto absoluto (Dios Espíritu Santo); pero la unidad de su esencia no es numérica sino formal. Complemento necesario de la Trinidad es la creación; por eso los seres creados responden en su naturaleza á las tres personas divinas, pues el mundo está formado por el espíritu (sujeto), la naturaleza (objeto) y el hombre (sujeto-objeto).

Si bien los espíritus son seres propios é independientes entre sí, los cuerpos por el contrario son evoluciones ó manifestaciones de una sola sustancia ó mónada, que en determinados casos adquieren conciencia de sus operaciones, aunque no llegan á la conciencia plena de su *yo* como ocurre en los espíritus. En el hombre distingue Günther el cuerpo ó materialidad y el espíritu. Pero como el espíritu no puede influir directamente sobre el cuerpo, ni éste sobre aquél, hay que suponer un tercer elemento que los ponga en relación. Ese elemento intermedio es el alma ó psyche, la cual hace las veces de principio vital y está íntimamente unido con los dos anteriores.

Los numerosos escritos (1) de Günther y la re-

(1) He aquí los más importantes: *Vorschule zur speculative Theologie des positiven Christenthums*, Viena, 1828.—

vista *Lydia*, que publicó por espacio de algunos años (1849-1854), no fueron una labor perdida en el vacío.

De entre los varios discípulos del guntherianismo, citaremos: **P. Knoodt**, biógrato y apologista del maestro; Ernesto **Melzer; Löwe**, profesor en la Universidad de Praga; Teodoro **Weber**, desde 1896 obispo de la secta llamada de los *católicos viejos* (1); **Veith**, colaborador asiduo de la *Lidia;* **Merten**, etc.

Frente al movimiento filosófico racionalista, representado por Frohschammer y los gunterianos, mantuvieron los fueros de la ortodoxia cató-

Janusköpfe (por Günther y Pabst), Viena, 1844.—*Thomas a scrupulis, Zur Transfiguration der Persönlichkeitpantheismen neuester Zeit*, Viena, 1835.—*Die Justemilieus in d. deutsch. Phil.*, Viena, 1838. — *Eurystheus und Heracles*, Viena, 1843. Savare, prelado doméstico de Su Santidad, escribió en 1856 una crítica del sistema de Günther, considerándolo como un antropomorfismo lógico. A esta crítica respondió Günther con su *Antisavarese*, que fué publicado por Pedro Knoodt en 1883.

Sobre Günther han escrito: P. Knnodt, *Anton Günther, eine Biographie*, 2 vol., Viena, 1881.—J. Flegel, *Günthers Dualismus von Geist und Natur*, Breslau, 1880.

(1) Debe su origen esta secta al célebre Döllinger (1799-1890), profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Munich. Este sacerdote católico defendió en un principio los derechos de la Iglesia frente al Estado; pero después hacia el 1860, atacó el poder temporal de los Papas. En su Memoria sobre el pasado y el presente de la teología católica, combatió duramente la *Suma* de Santo Tomás y la escolástica en general. En 1870 rechazó el dogma de la infalibilidad pontificia definido por el Concilio Vaticano, y se separó de la Iglesia, creando la secta de los *Católicos viejos*

lica, **Oischinger, F. J. Clemens**, y, sobre todo, **Staudenmanier** (1800-1856).

Este último, en sus obras *Dogmática cristiana* y *Filosofía del cristianismo*, que ha dejado incompletas, distingue perfectamente las verdades del orden natural y las del orden sobrenatural ó revelado. "*La filosofía del cristianismo* de Staudenmaier, consta de cuatro partes: *a*), la parte *ontológica*, en que trata de la idea en general, de su origen, naturaleza y relaciones con Dios y con el logos divino; *b*), la parte filosófica, ó mejor, físico-filosófica, que tiene por materia y objeto la doctrina de la idea ó del ser, según que se manifiesta en la naturaleza; *c*), la parte *pneumatológica*, que tiene por objeto exponer la doctrina de la idea, según que existe y se manifiesta en el espíritu, y *d*), finalmente, la parte histórica, á la que pertenece investigar las leyes y las formas de la realización de la idea en la historia de la humanidad bajo la acción de la Providencia divina (1)". Sólo pudo publicar la primera parte, que es de asunto preferentemente teológico.

(1) Vid. *Historia de la filosofía* de nuestro Cardenal González (tom. IV, 2.ª ed., p. 358, Madrid, 1886), que trae un resumen extenso de las ideas teológico-filosóficas de Staudenmaier, las cuales coinciden con las de la filosofía escolástica.

CAPÍTULO VII

Espiritualistas y eclécticos

Tendencias generales de los espiritualistas y eclécticos franceses. I. Laromiguière, M. de Biran, Degerando, etc. – II. Royer-Collard, Víctor Cousin.

Si entre los filósofos franceses que se dedicaron á examinar el origen de las ideas, cuestión de moda en el siglo XVIII, unos se inclinaron del lado del materialismo, como dijimos anteriormente, otros, en cambio, no sólo corrigieron en sentido espiritualista el sistema de Condillac (1), sino que aparecen en sus escritos como muro de contención frente al movimiento materialista de su época. Laromiguière, Maine de Biran y Degerando son los representantes más prestigiosos de esa reacción contra el materialismo.

Simultáneamente Royer-Collard y Cousin, principalmente el segundo, intentaban desde las cátedras de la Universidad de París dar á los problemas filosóficos una solución *ecléctica* de amplia base, en la que se pudieran dar la mano los sis-

(1) Cuyas obras eran por aquel tiempo la «Biblia del filósofo», como dice Taine en sus *Filósofos clásicos*.

temas más opuestos y contradictorios. Aunque son espiritualistas como los anteriores, hay entre unos y otros marcadísimas diferencias.

Los primeros se inspiraron en Locke, Condillac y los fisiólogo-idealistas de su tiempo; los segundos, por el contrario, introdujeron en Francia el método y la doctrina de la escuela escocesa: aquéllos no se ocupan directamente en el problema religioso, aunque dejan ver bien claro su catolicismo; éstos tratan exprofeso de religión suprimiéndole su carácter sobrenatural; y, por último, los unos son una reacción franca y decidida contra el materialismo, mientras que los otros, exageradamente eclécticos, quieren llevar su espíritu de concordia y de armonía, no sólo al campo de las ideas, sino también al terreno político. En medio de la lucha encarnizada que venía sosteniéndose entre los tradicionalistas, que con argumentos exagerados é indiscretos pretendían sostener los intereses de la fe y aun de las instituciones monárquicas, y los revolucionarios, que seguían las inspiraciones del enciclopedismo materialista y ateo, aparecen los eclécticos con la generosa intención de conciliar esos dos partidos extremos, tradicionalismo y enciclopedismo, sosteniendo contra el primero las prerogativas de la razón humana y predicando contra el segundo la conveniencia social de las ideas espiritualistas y de la religión.

Un rápido examen de cada uno de ellos bastará á comprobar las afirmaciones que preceden.

I

Laromiguière (1756-1837).—Siguiendo el mismo método de Condillac, á quien reconoce como maestro, llega, sin embargo, á conclusiones muy distintas. En el sistema psicológico de Laromiguière, ni es la sensación el origen exclusivo de las ideas, ni el espíritu una pantalla inerte en la que se pintan las imágenes de los objetos, como había dicho Condillac, sino la ***atención***, especie de actividad que, en vez de moverse por impresión de los objetos, es dirigida principalmente por impulso de la voluntad. De la atención se derivan las otras dos facultades de la inteligencia, ó sea, la ***comparación*** y el ***raciocinio***. Quizá por simetría reconoce también en la voluntad otras tres facultades: ***deseo***, ***preferencia*** y ***libertad***, que se corresponden con las anteriores. Unas y otras constituyen al pensamiento.

Expuesta la evolución, por decirlo así, de la actividad anímica, pasa á investigar el origen de las ideas, ó en otros términos, cómo del ejercicio combinado de dichas facultades resultan las ideas. Según Laromiguière, el error de Condillac consiste en dar á la sensación un carácter exclusivamente pasivo, olvidando el elemento activo que es mucho más influyente en la vida del espíritu; por lo cual, en vez de considerar la idea como una

"sensación transformada,, la hace derivar del *sentimiento* (1). Del sentimiento de la sensación proceden las ideas del mundo sensible, del sentimiento de las facultades nacen las ideas que de ellas tenemos, del sentimiento de relación las ideas de relaciones y, finalmente, el sentimiento moral nos proporciona las ideas morales (2).

Pero todas estas correcciones quizás afectan más á la nomenclatura que al fondo del sistema de Condillac. ¿Qué importa sustituir la palabra sensación por la de sentimiento, si ésta, ó resulta ininteligible ó debe tomarse como sinónimo de sensación ó reflexión? Un sistema psicológico no varía sustancialmente porque se invierta el orden de capítulos ó se altere el número de facultades mentales. Sin embargo, no se puede negar que Laromiguière conoció los defectos de la filosofía de Condillac y los señaló, aunque no supo corregirlos. Uno y otro consideraron la cara externa, el lado representativo del espíritu, sin llegar á penetrar en los senos de su actividad ya voluntaria y libre, ya espontánea y necesaria: su filosofía es la filosofía de la sensación ó de la sensación-sentimiento (1).

(1) Aunque no está muy claro Laramiguière en la explicación de este sentimiento, origen de las ideas, dicha palabra parece significar algo semejante al fenómeno psicológico, que Locke llama reflexión. Sólo cuando atribuye al sentimiento el origen de las ideas morales, puede conservar esta palabra su significación corriente.

(2) En lo que se refiere á la filosofía del lenguaje, rectificó la frase de Condillac: «La ciencia no es otra cosa que una lengua bien hecha», sin que por esto deje de reconocer la importancia grandísima que tiene la palabra para descomponer y analizar el pensamiento.

Así lo comprendió **Maine de Biran** (1776-1824), cuya preocupación constante fué, como él mismo dice, completar aquella filosofía con la de la voluntad. Por esto no se concretó á hacer una descripción de los fenómenos de conciencia como los escoceses, ni á investigar el origen de las ideas siguiendo á los *ideólogos* de su tiempo, sino que volviendo á la antigua tradición cartesiana, señala como punto de partida para el método filosófico la reflexión sobre el sujeto pensante tomado en su viva realidad. Éste comprende, no sólo el pensamiento, sino también la acción, sin la cual aquél sería imposible. El "yo pienso, luego existo,, de Descartes, debe ser, pues, reemplazado por el "yo quiero, luego existo,, y el *yo* representativo por el *yo* dinámico.

Por el sentimiento de esa fuerza interior llamada voluntad, podemos asegurarnos de la existencia, masa, forma y situación de los objetos exteriores; por el *esfuerzo* el *yo* adquiere conciencia de sí mismo y se distingue del no *yo;* por el esfuerzo nos formamos las ideas de causa, de sustancia, de unidad é identidad; y, finalmente, en el movimiento voluntario y consciente encontramos la forma típica de la libertad humana.

(1) Escribió las obras siguientes: *Projet d' éléments de métaphysique*, 1793.—*Sur les paradoxes de Condillac*, 1805.—*Leçons de philosophie*. 1815-18, y varios discursos, entre ellos uno sobre la lengua del razonamiento, con ocasión de la lengua de los cálculos de Condillac, etc.

En lo que se refiere á la teoría del conocimiento distingue Biran dos elementos: la materia y la forma. La materia del conocimiento nos es suministrada por la resistencia ú oposición de las cosas exteriores á los movimientos de nuestro propio organismo, y las formas no son meras categorías anteriores á toda experiencia, sino diferentes puntos de vista de la experiencia interior ó reflexión. De esta suerte cree Biran que debe distinguirse un espacio interior y subjetivo, y otro externo y objetivo, el cual se halla formado por la diversidad de los puntos de oposición que presentan los distintos órganos al ejercicio de la voluntad.

El esfuerzo constituye, pues, para Maine de Biran, el acto esencial de la vida propiamente humana; por esto se le puede considerar como el restaurador del voluntarismo psicológico iniciado por Escoto, y que veremos luego presentado con carácter metafísico por algunos filósofos de nuestro tiempo (1).

(1) Con el objeto de que resaltara más la personalidad de este filósofo hemos omitido el estudio de algunas de sus obras, porque caen dentro de la dirección y tendencias señaladas por Laromiguière. Igualmente debemos advertir aquí que sus ideas sobre la moral están inspiraradas en la moral cristiana.

M. do Biran publicó solamente tres opúsculos: *Mémoire sur l' habitude* (1803); *Examen des leçons de Laromiguière* (1817) y un artículo sobre Leibniz (1819). Dejó varios trabajos inéditos, y sólo después de su publicación se han conocido sus ideas y se ha agrandado su prestigio. Cousin dió á luz, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral* (París, 1834) y tres volúmenes de *Oeuvres posthumes* (París, 1841). Posteriormente Ernesto Naville, los *Pensées* y tres volúmenes: *Oeuvres inedites* (París, 1859), y

Si Laromiguière y Biran se distinguen por su psicología del sentimiento y de la voluntad respectivamente, una concepción nueva de la historia de la filosofía es la característica de **Degerando** (1782-1842), aparte de su obra fundamental *Instituciones de derecho administrativo,* cuyo examen no nos corresponde.

Influído Degerando, como los anteriores, por la filosofía de Condillac, aunque deseoso como ellos de reformarla en sentido espiritualista, no es extraño que señale, como eje central en la evolución de las ideas filosóficas, el problema relativo al origen del conocimiento y como base para clasificar los sistemas la solución que á dicho problema hayan presentado los filósofos. Con arreglo á este plan escribió su *Historia comparada de los sistemas filosóficos,* los cuales reduce á tres: sensualismo, idealismo y escepticismo, sin que esto le impida el exponer también la doctrina de los místicos. La exposición de cada uno de esos sistemas va acompañada de su correspondiente crítica, en la que se observa una pretensión muy marcada de conciliar los sistemas exclusivos, su-

por último, A. Bertrand nos dió á conocer la obra de Biran *Science et Psychologie* (París, 1887).

Por los varios editores que han tenido las obras póstumas, se puede ya calcular el número de comentaristas y expositores. Las monografías de M. de Biran son muy abundantes; citaremos sólo algunas de las que se han escrito en estos últimos años: G. Gerard, *M. de Biran. Essai sur sa philos.* (París, 1876).—Al. Bertrand, *La psychologie de l' effort* (1889).—Picavet, *Philosophie de Biran* (Orleans, 1879).—C. Favre, *Essai sur M. de Biran* (Leipzig, 1890).—L. Marilier, *M. de Biran* (París, 1893).

bordinándolos á un sistema medio que es el resumen de todos aquellos puntos de doctrina en que coinciden, excluyendo lo que les separa (1).

En esta dirección espiritualista colaboraron **Prevost,** el abate **Azais,** que estudió la ley de las compensaciones en los distintos aspectos de la vida; **Thurot, Ampère,** de más importancia como físico y matemático que como filósofo, pero digno de mención por su ingeniosa, aunque excéntrica, clasificación dicotómica de las ciencias en 128 grupas ó familias, **Berard** y otros.

Aparece, pues, en Degerando un cierto eclecticismo en acción, el cual adquiere la categoría de sistema en los filósofos ya nombrados al empezar este capítulo y cuya doctrina vamos á exponer ahora.

II

Royer-Collard (1763-1845). Matemático en los comienzos de su carrera literaria, jurisconsulto y político después, aceptó, por compromiso más bien que por vocación filosófica, una cátedra de historia de la filosofía en la Facultad de Letras de París. En los dos años que ocupó la cátedra, explicó

(1) Además de la *Histoire comparée des sistémes philosophiques* (1804), publicó Degerando una memoria *Sur la génération des connaissances humaines*, que fué premiada por la Academia de Berlín, un *Traité de l' existence de Dieu*, una *Critique de la philosophie de Locke*, un libro *Du perfectionnement moral* y otro *De l' education des sourds-muets.*

sucesivamente la percepción exterior según la teoría de Reid y la objetividad de los conceptos metafísicos. La explicación que da Royer-Collard de las nociones de causa, substancia, espacio y duración es una amalgama de tésis contradictorias, un conjunto de afirmaciones tomadas á distintos sistemas sin criterio fijo y sin haberse cuidado de armonizarlas.

No resultaban pues de mucho atractivo para la razón humana, que siempre busca la armonía y consecuencia en las ideas, los primeros ensayos del eclecticismo aplicado á la filosofía. Sin embargo este método cautivó el espíritu de gran parte de los filósofos franceses, merced al entusiasmo y elocuencia, claridad y sencillez de estilo con que lo presentó

Victor Cousin, (1792-1867) el discípulo y sucesor inmediato de Royer-Collard, el maestro de más renombre que alcanzó la Universidad de París en el promedio del pasado siglo, el que convirtió la cátedra en tribuna popular en cuyo derredor se agrupaban diariamente dos ó tres mil personas, llegando hasta monopolizar la enseñanza de la filosofía porque casi todos los profesores oficiales eran discípulos suyos. Estas circunstancias me obligan á resumir con especial interés las ideas filosóficas de Cousin.

Como la conciencia es un mundo en pequeño, un cuadro en el que se dibujan no sólo los fenómenos de la vida del espíritu sino también todos los seres que constituyen la naturaleza exterior, toda investigación filosófica, dice Cousin, debe

empezar por la reflexión ó examen de la conciencia (1). De este examen resulta comprobada la existencia de dos momentos igualmente reales y distintos en el desarrollo del pensamiento humano. En el primero la razón, espontáneamente y sin discurso alguno, ve no sin cierta confusión y oscuridad todas las verdades esenciales, como si le fueran reveladas por una inspiración que le subyuga obligándola al asentimiento. Este desarrollo espontáneo de la razón se distingue por la manera autoritaria y absoluta con que se nos presentan las verdades, exigiéndonos la fe en ellas más bien que la atención, y por el carácter impersonal; pues dichas verdades no son fruto del esfuerzo voluntario de nuestra reflexión, sino intuiciones primitivas que aceptamos sin examen (2). El resultado natural de este primer momento de la vida del espíritu es la religión imponiendo sus dogmas por motivos de autoridad (3).

---

(1) Véase *Cours de philosophie* par V. Cousin, tomo I, págs. 117-118. Bruxelles, Louis Hauman et comp.e 1836.

(2) Ibid. pág. 37 y siguientes.

(3) Al interpretar Cousin algunos dogmas católicos, como la creación, revelación divina, Encarnación, etc., no hace otra cosa que adaptarlos á las ideas de Schelling y Hegel que conocía muy bien por sus viajes á Alemania. Como muestra copiamos un trozo de sus fragmentos filosóficos: «Si la razón fuera del todo personal, no tendría valor alguno ni autoridad más allá del sujeto y del yo individual. La razón es, pues, materialmente una revelación, una revelación necesaria y universal que no ha faltado á ningún hombre y á todos ha iluminado al venir á este mundo: illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. La razón es el mediador necesario entre Dios y el hombre, el *logos* de Pitágoras y de Platón, el Verbo hecho carne, que sirve de intérprete á Dios y de preceptor al hombre, hombre á la vez que Dios y todo junto.» Citamos este pasaje porque contiene la famosa teoría de la razón impersonal, además de exponernos el misterio de la Encarnación al estilo de Feuerbach y Strauss.

Pero viene luego un segundo momento en que la razón reflexiona sobre sí misma queriendo averiguar su propia naturaleza, sus leyes, sus límites y sus legítimas aplicaciones. En este momento empieza la filosofía, cuyo objeto no es otro que aclarar por la *reflexión* aquellas intuiciones primitivas ó verdades que sólo de una manera confusa habíamos conocido. De la religión nace pues la filosofía; aunque este parto suele ir siempre acompañado de agudísimos dolores, porque ni la religión quiere consentir de buen grado la emancipación de la filosofía, ni tampoco reconocerle la independencia necesaria para buscar la verdad sin otro apoyo que el de la razón y sin las trabas que pueda ponerle la autoridad religiosa, ni la filosofía suele tratar á la religión con el respeto que ésta se merece (1).

Al examinar la reflexión el inmenso campo que le ofrece la conciencia, había de fijarse en primer término, dice Cousin, en aquellos fenómenos que brillan con más esplendor y cuya observación es

---

(1) Ibid. págs. 40 y 41. Cousin reconoce, sin embargo, que la religión y la filosofía deben ayudarse mutuamente para servir mejor á la humanidad, y que es inútil la lucha de la una contra la otra porque las dos son igualmente indestructibles y responden á distintas necesidades del espíritu.

más sencilla. A este grupo pertenecen los del orden sensible. "Débil la reflexión en sus comienzos, es natural que se detenga en la parte que ella estudia y la considere como la realidad total y como el único orden de fenómenos que hay en la conciencia.„ De aquí el sistema que, por reducirlo todo á la sensibilidad, se ha llamado sensualismo.

Por análogos procedimientos va derivando de la reflexión de la razón sobre la conciencia los sistemas idealismo, escepticismo y misticismo (2).

La utilidad de todos estos sistemas es tan grande que, según Cousin, suprimir cualquiera de ellos equivaldría á suprimir toda la filosofía. Para juzgar de su mérito intrínseco, téngase presente que "han existido; luego tienen su razón de ser; luego son en todo ó en parte verdaderos.„ "En parte verdaderos, en parte falsos, estos cuatro sistemas son los elementos fundamentales de toda filosofía„ y la historia de ésta no es otra cosa que la filosofía misma en acción progresando constantemente, sin llegar nunca á un término definitivo, porque "el error es ley de nuestra naturaleza y en todas nuestras opiniones y palabras hay que suponer gran parte de error y de absurdo„; aunque reconoce que en el espíritu no puede darse ni un error ni un absurdo completo (3). Estas afirmaciones justifican el nombre de *eclecticismo* que se da al sistema filosófico de Cousin.

Su influjo ha sido tan grande que señala los

(2) Véase ob. cit. *Lecciones* IV y V.
(3) Ibid.

comienzos de una época distinta en la historia de la filosofía francesa. Bajo la bandera del eclecticismo racionalista se han agrupado cuatro generaciones de maestros, como dice Amadeo de Margerie en su *Historia de la filosofía contemporánea*, entre las cuales aparece como primera en orden cronológico la representada por Jouffroy, Damirón y Remusat. Las otras tres son posteriores á Cousin, y para no separar unas de otras creemos más conveniente reservar á todas ellas para la *segunda mitad del siglo XIX*, cuyo estudio empezaremos con el capítulo siguiente (1).

(1) Aunque este filósofo murió en 1867, casi todas sus obras se publicaron antes de 1850. Desde esta fecha se dedicó á repetir sus lecciones sin introducir modificación alguna de importancia. Las más interesantes son: *Cours de l' histoire de la philosophie moderne*, *A*. 1.ª serie (cursos de 1815-1820), 5 vol., París, 1841. Posteriormente refundió Cousin la materia contenida en esos cinco volúmenes, y publicó bajo diferentes títulos: 1. *Premiers Essais de philosophie*, París, 4.ª edic., 1862; 2. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, apareció en 1837, 12ª edic., 1872; 3. *Philosophie sensualiste*, 4.ª edic., 1863; 4. *Philosophie de Kant*, 4.ª edic., 1863.—*B*. 2.ª serie (cursos de 1828 y 1829), 3 vol., París, 1829. Estas lecciones, como las anteriores, fueron reformadas notablemente por Cousin y aparecieron después con los siguientes títulos: 1. *Introduction a l' histoire de la philosophie*, 6.ª edic., 1865; 2. *Histoire générale de la philosophie jusq' a la fin du XVII siècle*, 2 vol., 7.ª edición, París, 1867; *Fragments philosophiques* París, 1826; *De la métaphysique d' Aristote*, París, 1835; *Etudes sur Pascal*, 1842, 5.ª edic., 1857.

De las muchas monografías que se han escrito sobre Cousin, citaremos: Barthélemy-S. Hilaire, *Victor Cousin, sa vie, su correspondance*, 3 vol., París, 1885; Paul Janet, *Victor Cosin et son oeuvre*, París, 1885; J. Simon, *Victor Cousin*, París, 1887.

SECCION SEGUNDA

El agnosticismo metafísico alentado por la *crítica de la razón pura*, y los sistemas exageradamente idealistas de sus discípulos, después de haber influído poderosamente en toda una generación de pensadores, llegan á provocar al fin el cansancio y el desprecio de toda especulación metafísica. Añádase á esto el contraste que resulta de comparar el desarrollo extraordinario de las ciencias experimentales, sus maravillosas aplicaciones á la industria, la clara é indudable comprobación de sus asertos, con el progreso lento y casi imperceptible de la metafísica por lo abstruso y enmarañado de sus problemas, las soluciones contradictorias que á menudo ofrece, su utilidad tan discutida, pues no todos tienen la necesaria alteza de miras para reconocerla, y se comprenderá con facilidad que el ingenio filosófico haya preferido aquellas partes de la filosofía que ofrecen más puntos de enlace con las ciencias de observación, y proclamado como único método científico el método experimental. De suerte que si á principios de siglo, para decidir en las con-

tiendas filosóficas, se apelaba en última instancia á los principios absolutos de la razón independiente de toda autoridad religiosa, en nuestros días, los hechos y la experiencia son el árbitro supremo y el criterio único para resolver las cuestiones que á la filosofía incumben.

Esta nueva dirección del pensamiento filosófico no sólo ha influído en el método y procedimiento de la filosofía, sino que ha modificado profundamente su tradicional contenido y su propio objeto. Así resulta que la lógica no se limita á señalar las leyes del silogismo ó razonamiento deductivo, sino que, relegado éste á último lugar, son los métodos experimentales y la inducción su materia preferente. Si antes enseñaba tan sólo á deducir, consecuencia tras consecuencia, las proposiciones particulares contenidas en un principio universal, hoy aspira á señalar los procedimientos que deben ponerse en práctica para clasificar los hechos, averiguar su causa y formular las leyes á que obedecen en su aparición y desarrollo. Pretende ser no sólo un medio de *prueba* sino de *invención*, que sirva más que para ordenar nuestros conceptos, para adquirirlos. Con el objeto de que pueda responder á estos fines, así como la química, además de su parte general, tiene otra especial ó aplicada en que señala los distintos procedimientos para el análisis de cada sustancia, así también al lado de la lógica general se ha estudiado la especial ó aplicada, en la que se indican los especiales procedimientos para cada grupo de ciencias. Bien puede afirmarse en conclusión

que el objeto de la lógica ha variado, aumentando en más de un doble su contenido.

El influjo del empirismo ha sido tan grande y decisivo, por lo que se refiere á la psicología, que la antigua ciencia del alma se ha cambiado en mera exposición de los hechos de conciencia y de sus concomitantes fisiológicos. "La nueva psicología, dice Ribot, se distingue de la antigua por su espíritu; no es metafísico, por su fin; no estudia más que los fenómenos, por sus procedimientos; los toma en lo posible de las ciencias biológicas„ (1). Y tan exactas son estas frases, que los partidarios de la *nueva* psicología no sólo la consideran como una ciencia completa y distinta de las demás, sino que la creen independiente y desligada en absoluto del resto de la filosofía, incluyéndola dentro del grupo de las llamadas ciencias naturales, porque necesita del mismo método y y de iguales medios de observación (2). Buena prueba de esto son los modernos laboratorios psicológicos, los cuales se han extendido tan rápidamente que, fundado el primero por Wundt, en Leipzig el año 1878, doce años después llegaba á treinta el número de los establecidos en distintas naciones de Europa y América. Aparte de la psicología de los pueblos y de las razas iniciada por

(1) *La psychologie allemande contemporaine*, deuxième edition, París, 1885. Introd. p. VIII.

(2) Hasta se nota cierto empeño entre sus cultivadores en no designarla con el nombre antiguo de psicología, sin añadirle algún epíteto, como *experimental*, *fisiológica*, llegando algunos hasta darle nombre distinto, como *Fisiología del espíritu* y otros.

Herbart, en este período se ha extendido en grado tal el campo de la psicología, que no sólo comprende el estudio de la vida psíquica en el hombre sano y en el adulto, sino también en el enfermo y en el niño, viniendo á constituir, la llamada ***patologia del espíritu*** y la psicología de los niños, una literatura abundante y riquísima en observaciones de importancia (1). Todo esto ha motivado una serie inagotable de monografías sobre distintos temas psicológicos con resultados y conclusiones tan diversas, que nadie, al menos que yo conozca, ha intentado escribir una síntesis psicológica que sea como el resumen armónico de todos esos esfuerzos de investigación y de análisis.

Este culto excesivo del hecho y esta predilección exclusiva del método experimental se deja sentir en la metafísica con más intensidad que en la lógica y la psicología. A poco que se conozca el pensamiento filosófico de nuestros días, se le ve profundamente dividido en sus opiniones acerca del valor y carácter científico de la metafísica. Para unos, la llamada en la antigüedad ***philosophia prima*** ó ciencia del ser, está completamente desacreditada y no merece el dictado de ciencia, puesto que no es otra cosa que el dominio de la ficción, una serie de mitos abstractos y de bellas

(1) No decimos nada de lo que pudiera llamarse psicología de las clases sociales, como son la psicología del músico, del pintor, del poeta, del genio, etc., y de otras variedades que nos da la ***flora psicológica***, porque hemos de insistir más adelante sobre este punto.

esperanzas con que el hombre se encanta á sí mismo (Lange), la poesía de lo ideal (Renan), ó un conjunto de hipótesis sobre cosas incognoscibles para nosotros, por estar fuera de la observación y de la experiencia. "Los metafísicos, dice Ribot, son poetas que han errado su vocación. Cuando la metafísica sea lo que debe ser, no contenga sino generalidades, abstracciones, ideas, y esté completamente fuera de los hechos, entonces aparecerá claro á los ojos de todo el mundo, que es una obra de arte más bien que una ciencia.„ Otros, en cambio, salen en defensa de los fueros de la metafísica, le reconocen su valor y carácter científico, pero á condición de que la experiencia sea su base y fundamento. Así, Schopenhauer, ha intentado fundar la metafísica "sobre la experiencia interna y externa.„ Hartmann dice de su propio sistema que "es el resultado adquirido por el método de inducción propio de las ciencias naturales.„ Otro tanto pudiera afirmarse de los trabajos metafísicos de Lotze, Wundt, Spencer, que ha ensayado sistematizar la experiencia en todos sus aspectos, Taine, Ravaisson, etc. Finalmente, el fecundísimo escritor Alfredo Fouillée, al cual debemos los anteriores datos, intenta demostrar que "la metafísica futura tendrá por carácter buscar su fundamento en la totalidad de la experiencia interior y exterior, á fin de apoyarse en la realidad completa y verdadera„ (1). Tal ha sido el in-

(1) ***L' avenir de la metaphysique***, París, 1889. Introduction.

flujo del empirismo moderno en la lógica, psicología y metafísica.

Si no como carácter distintivo de la filosofía en esta segunda mitad del siglo XIX, al menos como hecho culminante de la historia de la misma, debe citarse la vigorosa restauración de la doctrina de Santo Tomás, llevada á cabo por los pensadores católicos. La filosofía cristiana, que en el período anterior camina al azar, desconcertada y sin haber dado con la dirección conveniente á los intereses de la verdad católica, comienza una nueva era con los trabajos de Sanseverino, Kleutgen y Cornoldi, y se hace acreedora al aplauso de los soberanos Pontífices Pío IX y León XIII. La Encíclica *Aeterni Patris*, que éste último publicó en 4 de Agosto de 1879, ha venido á confirmar y asegurar esta nueva restauracióu de la filosofía escolástica.

A pesar de la variedad de sistemas y concepciones filosóficas, del rumbo nuevo seguido por los filósofos en la solución de muchos problemas y del método distinto que han aplicado á la filosofía, no es difícil observar el influjo positivo y directo de las ideas del período anterior en las manifestaciones filosóficas de nuestros días. Pero sí lo es, el apreciar ese influjo de una manera precisa y exacta, cual conviene para establecer la filiación y relaciones de los sistemas entre sí y con los del período anterior. Dificultad que sube de punto, cuando se trata de sistemas y pensado-

res que viven á nuestro lado, por dos razones entre otras varias: 1.ª La constante comunicación de ideas y teorías por medio de revistas filosóficas, libros, periódicos, etc., aun entre los que viven más apartados de los grandes centros de cultura, produce en el pensamiento de los filósofos un conjunto de variadísimas influencias, resultando difícil, por consiguiente, el averiguar cuál es la preponderante, y hasta puede ocurrir que varias de ellas se encuentren en el mismo grado. 2.ª El tiempo facilita mucho la operación de clasificar y reunir las síntesis filosóficas de un período histórico, puesto que por una parte lanza al olvido aquellos sistemas que no han logrado interesar á la humanidad, y por otra permite que las tendencias señaladas por algunos pensadores se acentúen más y se destaquen mejor por el esfuerzo de los discípulos y mantenedores subsiguientes.

Sirvan estas consideraciones para justificar, en parte al menos, las inexactitudes en que haya podido incurrir al trazar el siguiente cuadro esquemático de las tendencias filosóficas y su filiación en la segunda mitad del siglo XIX.

La filosofía inglesa, retrocede hacia el idealismo fenomenista de Hume, representada por	Stuart Mill, Spencer, Bain, etc.

El idealismo germánico tiene sus continuadores en	la metafísica pesimista de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche. el neo-criticismo de Lange, Renouvier, etc. el monismo de las ideas-fuerzas de Fouillée. el idealismo *lógico* de Weber, Remacle, Bergson, etc.
Por reacción al idealismo de Hegel, aplican á la psicología el método experimental algunos filósofos alemanes, como	Lotze, Fechner y Wundt,. A este último se debe la creación de laboratorios psicológicos que se extienden por Europa y América.
Otros exagerando esta dirección é influídos por el positivismo de Comte y el evolucionismo de Darwin, sostienen	el materialismo. (Haeckel, Büchner, Vogt, Moleschot, etc.)
El eclecticismo de Cousin	despierta en sus discípulos, que son una gran parte del profesorado oficial francés, la afición á la historia de la filosofía, y lo que en ellos gana la investigación histórica, lo pierde la especulación personal.
La filosofía católica, abandonando la dirección tradicionalista y ontologista del período anterior, alentada por la Encíclica *Aeterni Patris*, emprende la restauración escolástica en dos direcciones	1.ª se limita á exponer y comentar las obras de Santo Tomás. 2.ª pretende ampliar la síntesis escolástica con las conclusiones bien establecidas de la ciencia y filosofía contemporáneas. (Escuela de Lovaina).

CAPÍTULO VIII

Asociacionismo y evolucionismo

I St. Mill, Bain, etc.—II Spencer: el darwinismo.—III Los discípulos de Hamilton.

El fenómeno de la asociación estudiado por los primeros representantes de la escuela escocesa adquirió tal preponderancia en los filósofos posteriores, que, tomándolo como principio ó ley general de todos los hechos psíquicos, llegaron á formar una nueva escuela psicológica que se ha denominado asociacionista. Pero aplicar este principio á las cuestiones filosóficas sobre el origen y naturaleza del mundo exterior y suprasensible sólo podía conducir á un idealismo exagerado. Por esto los psicólogos asociacionistas al llegar á esas cuestiones, para no ponerse en evidente contradicción con el común sentir y los sentimientos religiosos, apelan á la creencia para resolverlas, lo cual equivale á declararlas insolubles por los métodos y procedimientos filosóficos.

Esta laguna de la hipótesis asociacionista pretende llenar la teoría de la evolución. Con ésta volvían otra vez á formar parte de la filosofía aquellas cuestiones metafísicas acerca del origen

de los seres, y se evitaba, en parte al menos, el subjetivismo de los psicólogos asociacionistas.

Al lado de estas reformas que los pensadores ingleses introdujeron en la psicología escocesa, encontramos á algunos discípulos de Hamilton que retroceden á la ***filosofía del sentido común***, que tan brillantemente habían sostenido Reid y sus discípulos enfrente del escepticismo de Hume.

I

Stuart Mill (1806-1877). Si la psicología escocesa con Hamilton se resiente del criticismo de Kant, con Stuart Mill recibe un impulso idealista tan marcado, que parece retroceder al principio de Berkeley, "esse est percipi„, y al fenomenismo de Hume. Bien claro lo deja ver la teoría psicológica que aquél sostiene como rectificación de la filosofía de Hamilton.

Empieza dividiendo las sensaciones,que constituyen el hecho más elemental de la vida del espíritu, en dos grupos: ***sensaciones actuales***, ó sea las impresiones de objetos actualmente percibidos, y ***sensaciones posibles***, esto es, "sensaciones que no experimentamos en el momento presente, pero que podríamos experimentar, y de hecho las experimentaríamos, si se cumplieran determinadas condiciones, que ya conocemos por una experiencia muchas veces repetida (1).„ Unas y otras

(1) *La philosophie de Hamilton par* JOHN STUART MILL, (trad. de Cazelles). París, 1869, pág. 212.

se agrupan y combinan según las leyes de semejanza, de simultaneidad y de sucesión, de manera que las ideas de fenómenos semejantes, ó percibidos simultáneamente ó en sucesión inmediata tienden á asociarse respectivamente. De esta asociación resulta la percepción ó representación de un objeto completo, como una mesa, ó de una serie de objetos, como una ciudad.

¿Pero cómo es posible que la mera asociación de sensaciones pueda explicarnos la creencia general en un mundo exterior que nos lo representamos como independiente de nosotros y formado por objetos distintos entre sí y de una permanencia muy superior á la variabilidad de nuestros estados de conciencia? Las ideas de sustancia, de causa, el concepto de nuestro propio yo, la distinción entre nuestro cuerpo y los demás, tan claramente advertida, ¿no parecen irreconciliables con esa explicación del conocimiento por mera yuxtaposición de sensaciones?

Stuart Mill ha tenido presentes todas estas dificultades y, sin embargo, lejos de abandonar su hipótesis asociacionista sobre el conocimiento, cree explicar con ella de un modo satisfactorio todos esos fenómenos de conciencia.

"La idea de una cosa que se distingue de nuestras impresiones fugitivas por el carácter que Kant ha llamado ***perdurabilidad,*** que subsiste y permanece idéntica aunque nuestras impresiones varíen, que existe antes de haberla conocido y aun cuando no hubiéramos llegado á conocerla, es lo que constituye propiamente ia idea de subs-

tancia exterior (1)." Ahora bien: todos estos caracteres se encuentran en las sensaciones posibles, ó sea en la capacidad de nuestro espíritu para concebir esas sensaciones posibles. Estas son, en primer lugar, permanentes: si yo veo un trozo de papel sobre una mesa y paso á otra habitación, aunque haya cesado de ver el papel, estoy persuadido de que éste continúa en el mismo lugar. No experimento las sensaciones que él me proporcionaba, pero abrigo la creencia de que las experimentaría, si volviera á colocarme en las mismas circunstancias anteriores volviendo á la habitación en que vi el papel. Por esta propiedad del espíritu, concebimos como permanentes las cosas exteriores. Esas posibilidades de sensaciones no están aisladas, sino que forman grupos de sensaciones enlazadas y dependientes entre sí, como si las unas fueran el substratum de las otras; de aquí la idea de sustancia que aplicamos á los distintos cuerpos. Entre esos grupos hay cierto orden de sucesión, á veces invariable, y esta invariabilidad en la sucesión de los fenómenos da origen á las ideas de causa y efecto.

La materia por consiguiente no es otra cosa, según Stuart Mill, que "una posibilidad permanente de sensación." La fe de la humanidad en la existencia real y visible de los objetos palpables, es la fe en la realidad y permanencia de las posibilidades de sensaciones visuales y tactiles, ***independientemente de toda sensación actual*** (2)."

(1) Ibid. pág. 214.
(2) Ob. cit. pág. 220.

Por análogo procedimiento explica la creencia en el espíritu, la idea del yo. Concebimos el espíritu como una cosa cuya permanencia contrasta con el flujo incesante de las sensaciones y de otros sentimientos ó estados de conciencia que referimos á él: como una cosa que nos figuramos permanece la misma, á pesar de que cambian las impresiones particulares por las que se conoce su existencia. Ahora bien; la creencia de que existe mi espíritu, aun cuando no sienta, ni piense, ni tenga conocimiento de su propio existir, se reduce á la creencia de una posibilidad permanente de esos estados (1).

Tan encariñado está con su hipótesis, que la cree perfectamente aplicable á los árduos problemas metafísicos de la naturaleza del Ser supremo y de la inmortalidad del alma. "Creer, dice, que el espíritu de Dios es sencillamente la serie de pensamientos y sentimientos divinos que se desarrollan en la eternidad, es creer que la existencia de Dios es tan real como la mía (2). Y este concepto de Dios, añade, no altera el plan general de la teología. Lo mismo ocurre con la inmortalidad del alma, pues tan fácil es concebir que una sucesión de sentimientos, una cadena de hechos de conciencia pueda prolongarse eternamente,

(1) Ob. cit. pág. 228. «Mi espíritu, leemos en la página siguiente, no es más que una serie de sentimientos, una cadena de hechos de conciencia, á los cuales hay que añadir las posibilidades de hechos de conciencia que no se han realizado, pero que podrían realizarse.»
(2) Ob. cit., pág. 232.

como concebir que una sustancia continúe siempre en su existencia; y las pruebas valederas para una teoría lo serán igualmente para otra (1).

Mas con estas soluciones poco sale ganando la metafísica.

Mayores son la utilidad y las ventajas que ha proporcionado Stuart Mill á la filosofía con sus trabajos de lógica. En su *Sistema de lógica deductiva é inductiva* (2), publicado hace sesenta años, no sólo consiguió señalar con precisión casi matemática las reglas á que debía someterse el procedimiento inductivo ó experimental, sino que transformó por completo la metodología. Sabido es que esta parte principalísima de la lógica quedaba reducida á un conjunto de principios que por su carácter abstracto y universal eran de muy escaso interés para la investigación y la prueba. Stuart Mill es el primero que, señalándole como objeto la aplicación de los principios de la lógica general á las distintas ciencias particulares, logra hacer de la metodología la parte más interesante

(1) Ob. cit., pág. 233.

(2) *Sistème de logique déductive* (trad. par Louis Peisse), París, 1866. Aparte de los escritos de S. Mill sobre moral y política, mencionaremos los siguientes: *Auguste Comte and Positivisme* (1865).—*Autobiography* (1873).—*Three Essays on Religion*; *Nature, the Utility of Religion and Theism* (1874).

De entre las numerosas obras acerca de este filósofo, citaremos: J. M' Cosh, *Examination of Mills' Philosophy* (1866, 2.ª edic., 1877).—J. E. Cairnes, *J. S. Mill, Notice of his life and works* (1870).—Littré, *A. Comte et St. Mill* (3.ª edic., París, 1877).—J. Watson, *Mill Comte and Spencer* (Glasgoow, 1895).—Lévy Bruhl, *A. Comte et Stuart Mill d' aprés leur correspondance* (1899).

y original de su *Sistema de lógica*, abriendo nuevos horizontes á esta rama de la filosofía, que se encontraba en el mismo estado en que la dejó Aristóteles.

Por eso vemos que aun aquellos sistemas filosóficos que, como la escolástica, son diametralmente opuestos á las doctrinas de Stuart Mill, le copian muchos capítulos de su lógica, principalmente los que tratan de los métodos de investigación experimental y de los sofismas. Todos, finalmente, le reconocen como el lógico por antonomasia de la escuela asociacionista inglesa.

Lo contrario ocurre con su compatriota **Alejandro Bain** (1818), el cual no debe sus prestigios en el mundo filosófico á la labor, no ciertamente despreciable, de comentar y aclarar la lógica de Stuart Mill, sino á las numerosas obras (1) que ha publicado sobre diversos temas psicológicos. Ellas representan en la historia de la psicología la aplicación del método propio de la química á la ciencia del alma. No parece sino que Bain concibiera el espíritu como un agregado de estados de conciencia asociados y confundidos cual los elementos simples de una célula viviente, y se hubiera propuesto hacer el análisis de cada uno de

(1) Las principales y que han sido traducidas al francés, son: *Logique-deductive et inductive.—Les sens et l' intelligence —Les emotions et la volonté.—L' esprit et le corps.—La science de l' éducation.* (Publicadas en la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*).

Como un resumen de la psicología de Bain puede considerarse la obra de G. F. Stont, *Analytic Psychology*, 2 vol., Londres, 1896.

ellos hasta dar con los elementos individuales, consumiendo en esta labor un inmenso caudal de sutilísima y penetrante observación.

Psicología de mucho detalle, como dice Ferri (1), en la que su autor parece preocuparse de lo accesorio y descuidar lo principal, no se presta á un resumen por el que pueda formarse idea exacta de su contenido. Nos limitaremos, pues, á indicar las ideas más culminantes del profesor de Aberdeen sobre la ciencia psicológica.

La sensibilidad muscular constituye, para este psicólogo, el hecho fundamental y primitivo de la vida del espíritu en sus dos manifestaciones, intelectual y volitiva. Con ella empezamos á ejercer las tres funciones elementales de la inteligencia, esto es, la *distinción*, la *asimilación* y la *retentividad*, y por ella nos damos cuenta de la oposición entre el sujeto y el objeto, hasta formarnos idea de nuestro propio *yo* y del mundo exterior. De esas tres funciones se derivan, mediante las leyes de asociación, todas las otras operaciones del espíritu, como la memoria, la imaginación, el juicio, etc.

También la sensibilidad muscular es el punto de origen, en la psicología de Bain, de todos los fenómenos de la vida afectiva, que forman dos grupos, sensaciones y emociones. Aquéllas son primitivas y simples; éstas secundarias y compuestas. Considera como emociones elementales el amor, la cólera y el miedo, y como derivadas

(1) *La psichologie de l' association*, par Louis Ferri. Paris 1883.

de éstas, la propiedad, el poder, el orgullo, la vanidad, la actividad personal, la ciencia, la belleza y el sentimiento moral. El extenso volumen que con el título *Las emociones y la voluntad* ha dedicado al estudio de toda esta materia, es un arsenal de curiosísimas observaciones sobre la vida enmarañada y confusa del sentimiento; en ella se han inspirado gran parte de los psicólogos de nuestros días, que han hecho de la psicología afectiva objeto preferente de sus investigaciones.

También merece citarse como cultivador de la lógica, John **Venn**, para el cual aquélla es una ciencia objetiva y subjetiva, puesto que debe atender á los hechos del mundo exterior y á los procesos del pensamiento.

De mayor importancia para la lógica son los trabajos de **Herschel** y **Whewell**. El primero, en su *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (1831), estudia en numerosos ejemplos la manera de verificarse las generalizaciones y descubrimientos científicos. El segundo, en su *History of the Inductive Sciences* (1837), señala la importancia de las ideas generales en la investigación científica, pensamiento que desarrolló más ámpliamente en la obra *Philosophy of the Inductive Sciences* (1840). Ambos pueden considerarse como los precursores de la lógica inductiva de Mill.

II

La personalidad de Bain, con ser de no escaso relieve en el mundo científico, queda muy empequeñecida al compararla con

Herbert Spencer (1820), que ha merecido los aplausos de propios y extraños, de los que siguen sus doctrinas y de los que le contradicen. "Herbert Spencer, escribe el representante más autorizado de la filosofía escolástica en nuestros días, es un hombre prodigioso. Se ha asimilado todo lo que nuestro siglo ha producido en el dominio de las ciencias físicas, químicas, biológicas, morales y económicas; conoce las matemáticas y la mecánica; ha seguido la génesis y desarrollo de las instituciones públicas, sociales, religiosas en las distintas razas de la humanidad; está al corriente de la filología, de la literatura, del arte, y sigue con interés la vida económica y política de su país. Es asombroso el saber acumulado en sus *Primeros principios*, *Principios de biología*, *Principios de psicologia*, *Principios de sociologia*, *Principios de moral* y en las vastas colecciones de *Instituciones rituales, políticas y eclesiásticas*, publicadas bajo su dirección. Y al hablar de saber acumulado, no queremos se dé un sentido desdeñoso á nuestra frase. Los conocimientos del sabio inglés no son superficiales ni incoherentes: son de una apretada abundancia, pero están presentados con orden y no interrumpido encadenamiento de ideas, y dan pie al escritor fecundo para que resalten las aproximaciones inesperadas de sorprendentes analogías (1)."

Tal es el panegírico que le dedica Monseñor Mercier, Director del Instituto de filosofía en la Universidad católica de Lovaina.

Nosotros nos concretaremos á dar un ligerísimo esbozo de sus ideas en lo que concierne directamente á la psicología y á la metafísica.

El procedimiento analítico, que sigue Bain, de explicar los fenómenos más complejos de la vida del espíritu por las leyes de asociación, es modificado por Spencer mediante la hipótesis, que él mismo designó con el nombre de evolución, antes que Carlos Darwin la empleara para explicar el origen de los vivientes. "La doctrina de la evolución tiene por objeto la totalidad del proceso cósmico, desde la condensación de las nebulosas hasta la trasformación de los recuerdos fijados por la pintura en el lenguaje escrito, ó la formación de los dialectos; en fin, como resultado general, ella demuestra que todas las transformaciones, aun las insignificantes, en su variedad infinita son otras tantas partes de una transformación, que revelan siempre la misma ley y la misma causa, á saber, que la energía infinita y eterna se manifiesta siempre y en todo lugar por modos que, si son siempre diversos en los resultados, son constantemente semejantes en su principio." A esta ley

(1) *Les origines de la psychologie contemporaine.* Louvain, 1897. Cap. III, art. II, pág. 106.

de evolución están sujetos "los fenómenos del espíritu, desde su forma más rudimentaria en las criaturas inferiores, hasta llegar al hombre, y desde la forma humana más inferior hasta la más elevada (1).„

La teoría de la composición del espíritu y la ley de la evolución constituyen la base de la ciencia psicológica, según Spencer. En conformidad con esas bases, divide la psicología en analítica y sintética. Partiendo, en la primera, del acto más complejo del conocimiento, llega, por eliminaciones sucesivas, á establecer, como acto más elemental y primitivo del conocimiento, la percepción de una diferencia, al ejemplo de Bain. En la segunda, después de estudiar la relación que hay entre todo organismo viviente y el medio exterior, señala las fases sucesivas del progreso de la vida, y, aplicando esa doctrina general de la evolución biológica á la vida psíquica, se propone demostrar cómo las formas complejas, proceden de las más simples por una evolución natural y continua, en este orden: acción refleja, instinto, memoria, razón, sentimiento y voluntad.

Metafísico por temperamento, no podía contentarse con una descripción de los estados de conciencia y sus relaciones entre sí, sino que discute ampliamente si los datos de conciencia son meramente subjetivos ó tienen valor real, esto es, si ha de preferirse el idealismo al realismo ó vice-

(1) *Le principe de l' evolution*, pág. 25-26, citado por Mercier en la obra arriba indicada.

versa. En esta discusión se inclina del lado del realismo, pero no del "realismo grosero del niño ó del salvaje;„ por lo cual da á sus doctrinas sobre este punto el nombre de "realismo transformado„. "El realismo que nosotros defendemos, afirma la existencia del objeto como separada é independiente de la existencia del sujeto; mas no afirma que el modo de la existencia objetiva sea en realidad tal cual aparece, ni que las conexiones que unen estos modos sean objetivamente como aparecen (2).„ El caso de la perspectiva le sirve de ejemplo para esclarecer todo esto. La perspectiva de un objeto cualquiera, no es la representación de su forma según la concebimos, sino según nuestro modo de verla: así un mismo objeto presenta distintas perspectivas, según se le vea de frente, por el lado, etc. Al comparar la perspectiva del objeto con el objeto mismo, se ve que entre la pintura y el objeto hay muchísimas diferencias. Sin embargo, la representación y la realidad están de tal modo subordinadas entre sí, que á una determinada posición del espectador y del objeto corresponde una determinada perspectiva y no otra, y si el objeto cambia de situación ó de distancia, los cambios de perspectiva son tales, que por ellos podrán conocerse los que ha sufrido el objeto.

Esta afición á las cuestiones metafísicas aparece en grado sumo en su obra *Los primeros prin-*

(2) *Principes de psychologie.* (Trad. de Ribot). § 472 y 473.

cipios. En ella se propone analizar las nociones fundamentales de la ciencia, de la religión y de la conciencia, con el plausible objeto de armonizarlas.

Después de un análisis de todas esas nociones, llevado á cabo según los principios de una lógica exageradamente positivista, acaba por armonizar la religión, la ciencia y la filosofía con su famosa hipótesis *de lo incognoscible*. Las leyes de la lógica, según él, deben aplicarse á aquellos objetos del pensamiento, de los cuales tenemos conciencia *definida*. Pero hay otros objetos cuyo conocimiento será siempre incompleto y oscuro, porque de ellos sólo tenemos una conciencia *indefinida*.

Entre éstos se encuentra lo absoluto y lo infinito; mas por que sean incompletos los pensamientos que de ellos tengamos, no por eso dejan de ser reales. Si la ciencia y la filosofía demuestran que nosotros no tenemos noción *distinta* de lo absoluto y de lo infinito, no pueden sin embargo combatir la creencia en un ser misterioso é insondable, objeto de la religión.

Como resumen total de la filosofía de Spencer, diremos, copiando al ya citado Director del Instituto de Filosofía de Lovaina:

"La filosofía de Herbert Spencer es la coordinación original de todas las ideas extendidas en la atmósfera del siglo XIX, desde el idealismo de Hume y de Kant hasta el panteísmo de Hegel, con la tendencia mecanicista inaugurada por Descartes, las desconfianzas positivistas de Augus-

to Comte y las aspiraciones evolucionistas de Ch. Darwin.„ (1)

Al mismo tiempo que Spencer se servía del principio de la evolución para resolver las cuestiones filosóficas, explicaban algunos naturalistas el origen de las especies por evolución gradual de algunos tipos primitivos.

Entre ellos merece contarse en primer término **Carlos Darwin** (1809-1882), según el cual, entre las distintas especies de seres orgánicos no hay diversidad de naturaleza, sino de grado. Y esta diversidad es producida, ya por las luchas entre los seres vivos para procurarse el alimento, ya porque toda generación tiende á dar un producto que siempre se distingue en algo de los progenitores. La diversificación de los vivientes tiene lugar siempre en sentido progresivo, porque la naturaleza interviene para que permanezcan aque-

---

(1) No citamos las obras de Spencer porque casi todas ellas han sido publicadas por la casa editorial *La España Moderna*.

Numerosísimos son los trabajos ya de exposición ya de crítica acerca de la filosofía de Spencer. Indicaremos algunos solamente: G. DE GREEF, *Abregé de psychologie d' après H. Spencer*, avec préface, Bruselas 1882.—MICHELET, *Herbert Spencers System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutsch. Phil.*, Halle, 1882.—F. H. COLLINS, *Résumé de la philosophie de H. Spencer (Bib. de phil comtemp.)*—E DE ROBERTY, *Auguste Comte et Herbert Spencer*, París, 1894.—HECTOR MACPHERSON, *Spencer and Spencerism* New-York, 1900.—A. SALVADORI, *H. Spencer e l' opera sua*, Friburgo, 1900.—R. ARDIGÓ, *L' inconoscibili di H. Spencer e il Noumenon di E. Kant*, Pádua, 1901.

llas cualidades que mejor se acomodan á las condiciones del medio (1).

Aunque Darwin no dió á su teoría trascendencia metafísica, sus discípulos y continuadores, ó se inclinaron del lado del materialismo, ó quisieron imponer el agnosticismo absoluto en cuestiones metafísicas.

T. H. Huxley (1825-1895), defensor entusiasta del darwinismo, afirma sin rodeos que sólo la hipótesis materialista puede explicar científicamente la vida. Quizá no pueda reducirse todo á materia, fuerza y leyes necesarias, quizá exista algo más que todo esto, pero ese residuo, si lo hay, es incognoscible para la razón humana. La conciencia momentánea de una sensación ó sentimiento es lo único que ofrece seguridad para Huxley, por eso no tiene inconveniente en designar la filosofía con el nombre de agnosticismo (2).

De análoga manera **J. Tyndall** (1820-1893) ve en el proceso cósmico la manifestación de una fuerza misteriosa é inaccesible á la razón. Para que no haya dificultad en atribuir á la materia los gérmenes de la vida, cree que debe reformarse el

(1) Las obras de Darwin que contienen su teoría sobre el origen de las especies son: *Origin of Species by means of natural Selection* (1859) y *Descent of Mand and Selection in relation to sex* (1871).

La bibliografía sobre el darwinismo es abundantísima. Sólo citaremos la obra en tres volúmenes publicada por Francisco Darwin, que contiene la vida y la correspondencia del famoso naturalista: *Life and Letters of C. Darwin*, Londres 1887.

(2) Las obras de Huxley que más interesan á la filosofía son: *Hume* (1879) y *Science and Culture* (1881)

concepto que ordinariamente se tiene de la materia borrando el abismo con que se la quiere separar del espíritu.

Más original en su manera de apreciar el evolucionismo, **Clifford** (1845-1879) no cree que podamos tener conocimiento directo ni siquiera de los objetos exteriores que nos rodean. Por la conciencia apreciamos las sensaciones ó los cambios que se verifican en nuestro yo, y sólo por una convicción nacida del lenguaje, y por el lenguaje, podemos referir el objeto de nuestras sensaciones á otra cosa distinta de nosotros. Pero en realidad lo que llamamos objeto de nuestro conocimiento por creerlo fuera y delante de nosotros es algo *ejectiv*, no objetivo. No conocemos pues el mundo exterior por la experiencia, podemos sin embargo deducirlo, entre otros hechos, del paralelismo constante entre los procesos psíquicos y físicos.

Para adoptar la teoría de la evolución á todo el proceso cósmico, supone Clifford que á todo movimiento de la materia acompaña un proceso eyectivo, el cual en la molécula inorgánica no es consciente pero es psíquico, y cuando esas moléculas presentan una determinada combinación, aparecen la conciencia representativa y el pensamiento (1).

(1) Sus obras son: *Seeing and Thinking* (Nature Series) 1879; *Lectures and Essays*, editados por L. Stephen y J. Pollock, 1879; *The Common-sense of the Exact Sciences*, editada por Carlos Pearson, 1885.

Partidario del monismo materialista es también Jorge **Romanes,** que tanto se ha distinguido por sus trabajos psicológicos, de los cuales nos haremos cargo más adelante.

Muy otras son las tendencias que el evolucionismo presenta en J. C. S. **Schiller**. Saltando por encima del agnosticismo metafísico proclamado por los filósofos anteriores, nos ofrece un sistema cosmológico que se parece mucho en su forma constructiva á los modelos germánicos. Para Schiller no es la intuición de la idea ó del yo el punto de partida de la metafísica, ni el monismo, ni el dualismo, sino el pluralismo, porque sólo éste puede explicar suficientemente la multiplicidad real de los seres y su unidad. Esa realidad primera de donde arranca la evolución del cosmos, está formada por la personalidad divina y por una multitud de mónadas espirituales, aisladas unas de otras, independientes entre sí y formando un caos. El mundo empieza su marcha evolutiva cuando Dios pretende coordinar esas mónadas para que formen un todo armónico. De la influencia recíproca entre el espíritu divino y las mónadas resulta el mundo fenoménico, así como la materia es el mecanismo de que Dios se sirve para vencer la resistencia de las mónadas á formar ese todo armónico. A la vez que el mundo, surge el tiempo con el cual van unidos el *fieri* y el mal. Este último procede de la armonía incompleta de las mónadas. El mundo, en opinión de Schiller, avanza siempre en sentido progresivo, y el término de su evolución será la actividad eterna y perfecta de individuos también perfectos en una sociedad igualmente perfecta (1).

Finalmente, pueden contarse en el número de los evolucionistas, Francisco **Galton**, conocido por haber empleado las fotografías superpuestas de individuos semejantes, para hacer ver que tienen un rasgo común y deducir de ello la posibilidad de las ideas universales, y también por sus trabajos de estadística acerca de los fenómenos de herencia en el genio; (2) **Grant Allen,** que ha querido aplicar la fisiología á la estética, (3) y otros como **Edit Simcox,** Leslie **Stephen**, Samuel **Alexander,** Benjamín **Kidd,** etc., que han introducido la teoría de la evolución en moral y en sociología.

III

H. Longueville Mansel (1820-1871) es el discípulo más prestigioso de Hamilton. Para Mansel, el objeto de la metafísica consiste en determinar las diferencias entre la realidad y nuestras apreciaciones subjetivas. La divide en psicología y

(1) La obra más importante de Schiller es: *Study in the Philosophy of Evolution*, Londres 1891, publicada con el pseudónimo *A. Troglodyte*.

(2) Entre las obras de Galton merecen citarse: *Hereditary Genius, its Laws and Consequences*, 1869; *Experiments in Pangenesis*, 1871; *English Men of science, their Nature* 1874; *Inquiries into the Human Faculty and its Development*, 1883.

(3) *Physiological Aesthetic*, Londres, 1877. En su obra, *The Evolution of the idea of God* (Londres, 1897) se declara en favor del ateísmo.

ontología; la primera trata de los hechos de conciencia como tales, y la segunda de la relación entre éstos y la realidad que existe fuera de nosotros. Las teorías psicológicas del Dean de San Pablo no difieren mucho de las de Kant, y á ejemplo de éste, distingue en nuestras ideas un elemento subjetivo, formal y permanente, y otro objetivo, material y mudable. Enumera entre los juicios *a priori* el principio de sustancialidad, todo atributo pertenece á una sustancia, y el de causalidad. Sólo conocemos directamente nuestra propia sustantividad, la cual aplicamos á los demás hombres. Del mismo modo nuestra actividad es la norma del concepto de causa. Siguiendo á su maestro admite el principio de lo incondicionado, en virtud del cual el hombre no tiene concepto positivo de la existencia ó del ser en general, porque nuestros conceptos son necesariamente determinados y finitos. Sin embargo combate Mansel el subjetivismo y el objetivismo absoluto, porque estas hipótesis conducen al ateísmo ó al panteísmo. En el sentimiento de la resistencia cree hallar la prueba del mundo exterior, y aunque nada podemos saber de la naturaleza de este último, la metafísica ha de partir de la base de la existencia del yo y del no yo. Encargado del curso de *Bampton* en la Universidad de Oxford, defendió las ideas de la teología cristiana contra el racionalismo.

Este mismo respeto á las creencias religiosas se observa en Arturo **Balfour,** actual presidente del gobierno británico. Todo sistema filosófico,

dice Balfour, debe dar una solución satisfactoria á estos dos hechos universales y primitivos: la creencia en la uniformidad de la naturaleza y en la realidad del mundo exterior; pero ninguno de los sistemas actuales llena esas condiciones. A esta crítica se reduce su obra *A defence of Philosophie Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief*, que publicó en 1879. Posteriormente, 1895, en su *The Foundations of Belief, being Notes introductory to the study of Theology*, vuelve sobre el mismo tema y ataca el espíritu excesivamente crítico de la filosofía contemporánea, que no ha sabido armonizar sus afirmaciones con las creencias religiosas y morales, ni siquiera con el modo de obrar de los hombres. Por eso cree indispensable para la vida social y política, la cual no puede alimentarse con las negaciones del agnosticismo, fortalecer la *autoridad*, ó sea la creencia en todas aquellas convicciones, sin las cuales, sería imposible la vida práctica. Reconoce de buen grado que la fe en estas convicciones no es rigurosamente científica, como no lo son las afirmaciones del agnosticismo, pero aquéllas se acomodan mejor que éstas á los intereses del orden social; de aquí la necesidad de defender las primeras y rechazar las segundas.

Todavía se acerca más á la filosofía del sentido común el profesor de metafísica en la Universidad de Oxford Tomás **H. Case**. En su obra *Physical Realism* (1888) combate el idealismo y explica el conocimiento del mundo exterior, sin cercenar la realidad de este último, ni pasar por alto los ar-

gumentos é hipótesis del subjetivismo. Los objetos físicos que nosotros conocemos, dice Case, forman tres grupos: 1.°, partes interiores del sistema nervioso afectadas sensiblemente, las cuales percibimos de un modo directo é inmediato, como por ejemplo: el calor sensible; 2.°, objetos exteriores que son representados por objetos sensibles, á los cuales se asemejan por sus cualidades primarias, por ejemplo: el fuego, las olas del mar; 3.°, objetos exteriores que no son representados por objetos sensibles, aunque los producen, v. gr., los átomos, las vibraciones del eter. Sólo los objetos del primer grupo se perciben directamente, los demás ó sólo se perciben mediatamente ó son resultado de una inferencia (1).

El deseo de evitar á todo trance el escepticismo y mantener los fueros de la religión y de la moral, se observa también en **James Martineau** (1805-1900). Comenzó su carrera filosófica al lado de los asociacionistas, y después asistió á la cátedra de Trendelenburg. Sus ideas psicológicas son las de St. Mill, pero interpretadas en sentido objetivista, así cree que sólo debe llamarse conocimiento aquel acto del juicio en que se expresan relaciones que son en un todo conformes con la realidad. Aunque la psicología no acierte á explicar la creencia en un mundo exterior que coincida exactamente con nuestras representaciones, no por eso hay motivo alguno para desconfiar de esa creencia, pues resulta todavía más inverosímil el

(1) Vid. Ueberweg, Heinze, ob. cit. pág. 419.

suponer que nuestras ideas representen las cosas como no son. Reconoce el carácter *a priori* de las formas del espacio y del tiempo, pero afirma con Trendelenburg que eso no es obstáculo para admitir la realidad extrasubjetiva.

El principio de la causalidad es para Martineau el eje central de la filosofía. La causa no es un ser concreto que exista en el espacio, ni tampoco un *fenómeno*, ni puede reducirse la causalidad á una mera sucesión. La causalidad exige que el efecto y la causa sean heterogéneos, y como aquél es algo fenoménico, hemos de suponer que la causa es algo no fenoménico. Pero la concebimos siempre bajo apariencias dinámicas, luego la causa es la fuerza, de la cual nos formamos idea por el ejercicio de nuestra actividad libre. Esta se reduce á la selección entre dos direcciones posibles de nuestra actividad, y sólo por esa selección se explica suficientemente el por qué se verifica un cierto cambio y no otro. El principio de causalidad deberá pues formularse en estos términos: "Todo fenómeno procede de una voluntad". En armonía con esta especial manera de concebir la causa, dice Martineau que el mundo puede considerarse como la manifestación de una voluntad objetiva viviente, como un conjunto de centros de fuerza que el espíritu divino coloca en el espacio por un acto de su voluntad libre (1).

(1) Las principales obras de Martineau son las siguientes; *The Rationale of Religions Inquiry* (1836); *Lectures in the Liverpool Controversy* (1839); *Studies of Christianity* (1858); *Essays, Philosophical and Theological* (1868); *Religion*

Como pensadores afines á la tendencia deísta de Martineau, puede citarse el profesor de filosofía en el colegio de Manchester, Carlos B. **Upton; Carpenter** (1813-1885); Roberto **Flint**, conocido principalmente por su *Historia de la filosofía de la historia* (1893); **Power Cobbe** y Alejandro **Campbell Frasser**, sucesor de Hamilton en Edimburgo.

as Affected by Modern Materialism (1874); *Modern Materialism; Its Attitude towards Theology* (1876); *Ideal Substitutes for God considered* (1879); *The Relation between Ethics and Religion* (1881); *A Study of Spinoza* (1882); *Types of Ethical Theory* (1882, 3.ª edición aumentada, 1891.)

Dejando á un lado los numerosos artículos que acerca de Martineau han aparecido en las revistas inglesas firmados por Spencer, Tyndall, Sidgwick, etc , apuntaremos aquí como trabajo de conjunto la monografía de A. W. Jackson, *James Martineau; A Biography and a Study* (Boston 1901).

CAPÍTULO IX

Continuadores del idealismo germánico

I La metafísica pesimista.—II El neocriticismo.—El monismo de las ideas-fuerzas de Fouillée.—IV El idealismo lógico de Weber, Remacle, Bergson, etc.

Oscurecida algún tanto la memoria del filósofo de Kœnisberg por el superior renombre de sus inmediatos discípulos, Fichte, Schelling y sobre todo Hegel, parecía haber acabado el período de vital y positivo influjo de la filosofía de Kant, y que éste, al igual de otros muchos pensadores, había pasado ya á la región de la historia, aunque para ocupar un lugar de distinguida preferencia. Sin embargo, no fué así: la metafísica de Hegel que había logrado imponerse y dominar durante la primera mitad de siglo, entra luego en un período tal de decadencia y de olvido, que, como escribía Levy Bruhl el año 1895 en la *Revue de deux mondes*, "Los hegelianos desaparecen uno á uno como las medallas de Santa Helena.„ Muy otra ha sido la suerte del kantismo: pues á contar desde el año 1860 en que empieza á conocerse la metafísica pesimista de Schopenhauer, casi todas las soluciones presentadas al problema metafísico

han aprovechado los caminos señalados por la *Crítica de la razón pura*. Hoy se comentan y se exponen las obras de Kant, casi con igual entusiasmo que las de Aristóteles en la edad media; la Academia de Berlín ha preparado una nueva edición de aquéllas, y el Dr. Vaihinger ha fundado en 1896 una revista especial titulada *Kantstudien*, que no tiene otro objeto que estudiar, desde el punto de vista doctrinal é histórico, la obra del filósofo de Kœnisberg, y recoger, en todos los países del mundo, las huellas de la influencia kantiana.

A esta influencia grandísima de Kant en el pensamiento filosófico de la segunda mitad de siglo, se debe en gran parte el que las síntesis filosóficas presenten como armazón el monismo idealista, si bien es verdad que todas llevan el sello de la época, es decir, que sus autores han pretendido tomar de la experiencia los materiales para esa construcción. A todos ellos los hemos agrupado bajo el epígrafe de continuadores del idealismo germánico, y siguiendo el orden anteriormente señalado, resumiremos brevemente el pensamiento de todas estas direcciones filosóficas derivadas del kantismo.

I

Que el mundo es un valle de lágrimas, que el dolor se ceba á menudo en el espíritu y acibara con sus amarguras la vida entera del individuo,

hasta aborrecer la existencia por excesivamente penosa é intolerable, es una verdad indiscutible y por todos reconocida; pero nadie había intentado convertir esa verdad en base de todo un sistema no sólo de moral, sino de metafísica. La gloria, si es que hay alguna, por haber sido el primero en tributar ese homenaje científico al dolor y al sufrimiento, corresponde á

Arturo Schopenhauer (1788-1860), lector asiduo y admirador entusiasta de las obras de Kant, cuya filosofía se propone continuar, pero no á la manera de Fichte, Schelling y Hegel, á quienes trata duramente calificándolos de sofistas y charlatanes, sino adoptando un método "experimental, analítico é inductivo." Para Schopenhauer la verdadera filosofía es la que nos enseña á conocer la esencia del mundo elevándonos por encima de los fenómenos; no ha de proponerse el filósofo averiguar el origen, el destino, la causa del mundo, porque éstas son cuestiones trascendentales é incognoscibles, sino simplemente *lo que es* el mundo (1).

Empezó Schopenhauer su carrera de escritor (2)

(1) Puede decirse que la filosofía de Schopenhauer no tiene otro objeto que descifrar la *cosa en sí*, el *noumenon*. lo que Kant había declarado incognoscible.

(2) Las obras de Schopenhauer son: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde*, Rudolst, 1813. *Ueber das Sehen und die Farben*. Leipzig, 1816.—*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1819.—*Ueber den Willen in der Natur*, Frankf. a. M., 1836.—*Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Sobre la libertad de la voluntad humana, premiado por la R. Academia de Ciencias de Noruega, y sobre el fundamento de la Moral, presentado éste último á la R. Academia de ciencias de Dinamarca); Frankf. a.

con una tesis doctoral sobre las cuatro raíces del principio de razón suficiente. Quizá por ser las primicias de su ingenio no se ha dado á esta obra la importancia que merece. Es verdad que no se encuentran en ella ni la audacia de concepción, ni las acerbas censuras contra los filósofos de su tiempo, ni la excentricidad en el pensar, cualidades que dan viveza y animación á las otras producciones de Schopenhauer, pero quizá esa obra es superior á todas las demás por el plan esmerado con que está desenvuelto el asunto y por la transcendencia misma del problema, puesto que no se trata de una nueva concepción metafísica que responde al genio del autor y al punto de vista en que se coloca, sino de un problema que es la base y fundamento de todos los sistemas; á saber, de los distintos aspectos del principio de ra-

M., 1841. – *Parerga und Paralipomena*, Berlín, 1851.—JULIO FRAUENSTADT ha editado algunas de estas obras, y ha coleccionado las cartas y varios manuscritos de Schopenhauer.

La literatura sobre este filósofo es muy abundante. Citaremos algunas de las monografías publicadas en estos últimos años: EDUARDO GRISEBACH, *Edita und inedita Schopenhaueriana*. Ha publicado también las obras póstumas, empleando los manuscritos de la biblioteca real de Berlín, 4 vol —TH. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, París, 1875, 2.ª edic 1885.—C. PETERS, *A. Schop. als Philosoph und Schriftsteller*, Berlín, 1880.—L. DUCROS. *Schop. Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose an soi de Kant a Schop.*, París, 1884.—J PAULSEN, *Schop. Hamlet, Mephistopheles*, Berlín, 1900.—R. SCHLÜTER, *Schops Phil. in sein. Briefen*, Leipzig, 1900.—H. FUNKE, *Das Problem d. Satzes vom zureich. Grunde b. Schop.*, Erlang, 1900. – J. VOLKELT, *A. Schop. Seine Persönlichk., s Lehre, s Glaube*, Stuttgardt, 1900.

zón suficiente. Esos aspectos los reduce Schopenhauer á cuatro: principios ***fiendi***, ***cognoscendi***, ***essendi*** y ***agendi***. No se ofrecen nuestras representaciones aisladas é independientes entre sí, sino agrupadas por medio de formas que pueden determinarse ***á priori***. Tal es el principio fundamental de la psicología kantiana. La manera de combinarse las representaciones con la forma, depende de la diversidad de los objetos. Estos los reduce Schopenhauer á cuatro clases:

1.ª Los objetos de las representaciones empíricas de los sentidos, los cuales se unen en virtud de las formas de espacio y tiempo. En este grupo de representaciones el principio de razón suficiente es la ley de causalidad, el ***principium fiendi***, porque toda representación nueva que se verifica en el tiempo, supone otra anterior á la cual sigue. A la primera llamamos causa y efecto á la segunda. Las causas pueden ser: causas en sentido riguroso, cuando la acción y el efecto son análogos, como sucede en los seres inorgánicos; excitantes, que producen los cambios y alteraciones en la vida orgánica, y los motivos cuyo medio de acción es el conocimiento, y determinan las operaciones conscientes.

La 2.ª está formada por los conceptos ó representaciones abstractas. En ellas el principio de razón suficiente es el ***principium cognoscendi***, según el cual, para que un juicio exprese algún conocimiento, debe tener una razón suficiente y sólo en estas condiciones podrá ser el juicio verdadero. Distingue Schopenhauer varias clases de ver-

dad; á saber: lógica, que representa la exactitud y precisión en el encadenamiento de los juicios; material ó empírica, fundada en la intuición sensible; transcendental, que tiene por base las formas innatas de la inteligencia y de la sensibilidad pura; y metalógica, la cual se acomoda á las condiciones impuestas por la razón á todo pensamiento, ó sean los principios de identidad, de contradicción, "tertio excluso„ y razón suficiente del juicio mismo.

La 3.ª clase comprende las formas ***a priori*** del espacio y del tiempo, consideradas en sí mismas y aparte de las intuiciones empíricas. Todos los elementos que constituyen á estas dos formas de la sensibilidad externa é interna, deben relacionarse mutuamente y determinarse el uno por el otro. De estas relaciones nacen los conceptos de lugar y sucesión en el espacio y el tiempo. La ley que regula las condiciones de lugar y sucesión entre los seres, es el ***principium rationis sufficientis essendi.***

A la 4.ª y última clase pertenece el objeto inmediato del sentido íntimo que, según Schopenhauer, es la voluntad. Aquí el principio fundamental es el ***principium rationis sufficientis agendi***, la ley de los motivos. Considerados éstos como condiciones exteriores de la operación, pertenecen á las causas propiamente dichas. Sin embargo, á diferencia de éstas obran de un modo inmediato y sobre lo más íntimo del ser; por esto dice que los motivos son la causalidad vista por dentro.

Pero la obra en que el pesimista alemán ha expuesto su sistema metafísico, es la que lleva por título: ***El mundo como voluntad y como representación.*** Las primeras páginas de esta obra parecen escritas por un discípulo exagerado de Berkeley, puesto que la conclusión que en ellas establece el autor puede resumirse en esta frase: el mundo es mi representación. Sin embargo, Schopenhauer, atento siempre á que la filosofía no puede construirse con puras ideas y á que la metafísica debe fundarse sobre la experiencia, lejos de imitar á sus paisanos Fichte, Schelling, etc., que convierten á las ideas en fuente de toda realidad, sigue un camino diametralmente opuesto y señala como principio fundamental de todas las cosas, no la idea ni el entendimiento, sino la ***Voluntad***, la fuerza, que para él es un ser concreto y un dato de la experiencia. Esta voluntad no sólo es anterior á todo acto de pensar, sino que precede á la inteligencia misma; por eso viene á constituir lo que hay de más fundanental y primitivo en nosotros, á saber, nuestra propia esencia.

Pero sólo comprendemos la naturaleza, continúa Schopenhauer, comprendiéndonos á nosotros mismos y atribuyéndole por analogía nuestro propio ser; luego, si la voluntad constituye el fondo de nuestro ser, también será la esencia de todas las demás cosas.

Una vez determinada la esencia inmanente de todos los seres, siguiendo el procedimiento constructivo del idealismo germánico, explica cómo van derivando de esa voluntad, á la que da un sentido más absoluto que el de simple fuerza na-

tural, todos los seres mundanos, desde el mineral inconsciente é insensible hasta el hombre; es decir, la voluntad, inconsciente en sus principios, va objetivándose y adquiriendo conciencia de sí propia hasta llegar á la inteligencia en el hombre. Entonces aparece el mundo no sólo como voluntad, sino también como representación, con todas sus leyes y categorías de espacio, tiempo, etc.

Cuando la voluntad ha adquirido conocimiento del mundo, se convence de lo irremediable de su dolor y de su miseria (1). "Querer, es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es por su esencia dolor... La vida del hombre es tan sólo una lucha por la existencia, con la seguridad de ser siempre vencido... Es una historia natural del dolor que se resume en estas palabras: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar siempre, después morir, y así sucesivamente por los siglos de los siglos, hasta que nuestro planeta se deshaga en pequeñas partículas.„ Tal es el concepto pesimista que del mundo se había formado Schopenhauer y que acabamos de presentar con las mismas palabras del autor.

Aunque no entra en nuestro plan exponer la parte moral de los sistemas filosóficos, diremos, sin embargo, que el autor del pesimismo no encuentra remedio eficaz para tanta desventura, ni en su ética, que viene á ser una restauración del budhismo.

(1) La conciencia, lejos de significar en la teoría de Schopenhauer un avance, un progreso, como en el sistema de Hegel, representa un mal, una desgracia.

Para terminar traduciremos el juicio que da Hartmann de la filosofía de Schopenhauer. "Está fundada, dice, en la opinión tomada de Schelling y Jacob Böhme, la voluntad es la esencia del mundo (pantelismo); pero no es un desarrollo sistemático y unitario de esa idea fundamental, sino más bien un conglomerado de doctrinas contradictorias en su mayor parte y tomadas de distintas fuentes. El idealismo subjetivo, ó sea la doctrina que considera las formas de la intuición y del pensamiento como puramente subjetivas, sin significado ni valor transcendental, la tomó Schopenhauer de la estética y analítica de Kant, pasando por alto los elementos realísticos de la teoría kantiana sobre el conocimiento. El idealismo objetivo lo debe á las ideas platónicas interpretadas á la manera de Schelling; el materialismo á las modernas corrientes de las ciencias naturales, y su pesimismo, ya á inclinaciones de su carácter, ya á los gérmenes de ideas esparcidas por las obras de Kant... La hipótesis de la supremacia de la voluntad en la conciencia es el fundamento de la filosofía de Fichte. Ahora bien, el idealismo subjetivo es tan incompatible con el materialismo como con el idealismo objetivo y el pantelismo; además, el materialismo no puede conciliarse con el idealismo objetivo ni con el pantelismo.„ (1)

Dada la heterogeneidad de elementos que mezcló Schopenhauer en su sistema filosófico, no es

(1) *Philosophischen Fragen der Gegenwart*, Leipzig, 1885, pág. 38.

de extrañar que hasta los pensadores que coinciden en suponer que la voluntad constituye la esencia del mundo, hayan llegado á sentar conclusiones completamente distintas. En esta circunstancia se apoya Hartmann para decir que Schopenhauer, á pesar de su notabilísima influencia como literato y estilista, no ha conseguido formar escuela en la rigurosa acepción de la palabra. Pero haya ó no formado escuela, es lo cierto que abundan los filósofos que se han inspirado en las ideas del pesimista alemán.

Pablo Deussen, profesor de filosofía en Kiel, ha resumido el pensamiento filosófico de Schopenhauer en sus *Elemente der Metaphysik* (1877) y ha utilizado sus conocimientos de filosofía india para poner en claro las relaciones que con ésta tiene su maestro. Cree Deussen que la idea fundamental de Schopenhauer se halla contenida en el Upanishad de Veda (1).

J. Frauenstädt (1813-1878).—Educado en la escuela de Hegel vino á ser después uno de los admiradores de Schopenhauer, cuyas ideas no sólo ha expuesto y vulgarizado sino que también las ha corregido. Para explicar mejor la pluralidad de sujetos en los cuales se manifiesta la voluntad, reemplaza el individualismo subjetivo por lo que él llama individualismo objetivo fenoménico, pro-

(1) Sus obras acerca de la filosofía india son: *Das system der Vedanta*, Leipzig, 1883.—*Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1897.—*Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Leipzig, 1894.—*Die Phil. der Upanishad's*, Leipzig, 1899.- *Outlines of Indian philosophy*, 1900.

poniéndose con ello conciliar la realidad extrasubjetiva de los individuos con la concepción monística. Igualmente procura atenuar las exageraciones materialistas y pesimistas del maestro.

A. Bilharz ha llevado á la filosofía de la naturaleza la hipótesis metafísica de Schopenhauer sobre la voluntad. Partiendo del principio que la voluntad es la causalidad del mundo exterior vista por dentro, identifica la voluntad con las fuerzas físicas y nos da una concepción atomística del mundo, tan extravagante como arbitraria, *(Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung*, Stuttgard, 1879).

J. Bahnsen († 1881). Su obra principal, *Der Widerspruch in Wissen und Wessen der Welt* (2 vol., Berlín, 1880-1881) tiene por objeto conciliar la dialéctica de Hegel con la metafísica de Schopenhauer. Pesimista hasta lo inconcebible, su reforma de la dialéctica de Hegel solo ha servido para llevarle á esta conclusión desesperante para la razón humana: el pensamiento está condenado para siempre á no conocer la verdad, porque los seres reales están llenos de contradicciones y el pensamiento no puede acomodarse á tales contradicciones, á no ser que destruya su propia naturaleza. Mantiene el pesimismo en el terreno teórico y en el práctico: en aquél,porque aspiramos continuamente á la verdad y no la podemos lograr, en éste, porque en todo momento está la voluntad en lucha consigo misma sin llegar jamás á un estado de concordia.

L. B. Hellenbach. Aunque adopta el punto de

partida de Schopenhauer, sostiene un pluralismo exagerado, y por algunas de sus afirmaciones bien se le podría incluir en el número de los espiritistas. Hellenbach nos dice que la voluntad individual después de la muerte se incorpora á un organismo celular que él llama *metaorganismo* y lo identifica con el alma. Así iremos recorriendo varios metaorganismos y almacenando las experiencias de las diferentes incorporaciones.

Mainländer. Su sistema filosófico lo resume Hartmann en estas palabras: Dios existía en el principio, y aunque no deseaba continuar en la existencia, no podía lograr este deseo directamente, y echó mano de procedimientos indirectos. Estos fueron el descomponerse en fracciones, de las cuales resultó el mundo. El proceso del mundo consiste en que las fuerzas por su división se debiliten más y más hasta llegar á su completa extinción. A los hombres nos corresponde la tarea de cooperar á esa extinción de las fuerzas ó de la voluntad del mundo; el medio más eficaz para esto es la virginidad que impide la propagación de la voluntad individual. De esta suerte el mundo pasa desde la realidad de un Dios existente hasta el no ser ó Nirwana (1).

La metafísica de la voluntad toma nuevos rumbos con **Eduardo Hartmann** (1842). Espíritu conciliador y sintético, propónese armonizar los sistemas de Hegel y Schopenhauer, señalando como

(1) Obra citada, pág. 43.

principio, del cual derivan todas las cosas, no la idea absoluta é inconsciente (Hegel) ni la voluntad (Schopenhauer), sino un sujeto que comprenda la voluntad y la idea, al cual designa con el nombre de *Inconsciente*.

A diferencia de los idealistas anteriores quiere fundamentar sus especulaciones metafísicas sobre los resultados de las ciencias experimentales. Del estudio de los fenómenos de la naturaleza induce Hartmann la existencia de la finalidad que preside á su desarrollo. Pero el fin es inconcebible sin una voluntad, luego hay una voluntad inconsciente por la que son determinadas las operaciones de todos los seres. Para comprobar esta hipótesis, fundamento de su sistema metafísico, examina cuidadosamente las funciones de la médula espinal y de los ganglios, los actos instintivos y reflejos, los movimientos voluntarios, la fuerza curativa de la naturaleza, la formación de los organismos, para hacer ver que todo ese conjunto de fenómenos y manifestaciones de la vida orgánica es inexplicable sin una fuerza, cuya actividad se ajuste á un plan determinado y á una representación, por más que no se de cuenta ella misma ni del plan ni de la representación. No es menos evidente, continúa Hartmann, el influjo de esa voluntad inconscia en la vida del espíritu humano. No sólo en las inclinaciones ciegas é indeliberadas, tan frecuentes en nuestra vida espiritual, sino que hasta en aquellos actos que parecen verificarse por influjo de representaciones claramente reflejadas en la conciencia, halla el

filósofo alemán graves indicios, en los cuales se apoya para atribuir todos esos hechos á una voluntad inconsciente. Esta es la causa verdadera y única de todos los fenómenos, así de los que se producen en el mundo de la materia como de los que tienen lugar en el mundo del espíritu; todas las demás cosas que parecen intervenir en su producción, son solo condiciones necesarias para la actividad de lo inconsciente.

Después del análisis de lo inconsciente por el procedimiento inductivo, pasa á construir por deducción la metafísica de lo inconsciente, ó sea la explicación del universo por ese principio.

Resumiremos las afirmaciones principales de Hartmann sobre el conocimiento, la materia, la individuación, el mundo y el ser supremo ó sea Dios.

a) Lo inconsciente está dotado de dos propiedades: voluntad y representación; pero esta es una representación inconscia y que no ha de confundirse en manera alguna con el conocimiento propiamente dicho. Este resulta de la "estupefacción que produce en la voluntad la existencia de una representación no querida por ella y que sin embargo se le presenta de una manera sensible„.

La representación no tiene interés alguno en existir, y mientras no aparece el conocimiento no se dan más representaciones que las provocadas por la misma voluntad, es decir, las conducentes á la conservación de la vida. Pero llega un momento, en que, por influjo del mundo exterior sobre la materia organizada, surge una representa-

cidn sin que haya intervenido la voluntad. Esta se opone á la tal representación, y precisamente por oponerse resulta el conocimiento, el cual empieza con la intuición del exterior. De esta manera la representación que antes era inconscia llega á ser consciente.

b) Según las ciencias físicas, son los átomos los últimos elementos en que se descompone la materia. Ahora bien, los átomos nada significan si no están dotados de fuerza, y como por otra parte el suponer la materia como substratum necesario de la fuerza es una hipótesis, que ni se puede comprobar empíricamente, ni hace falta para explicar los fenómenos naturales, lo que llamamos materia se reduce á fuerzas atómicas. Pero la fuerza es sinónimo de atracción y repulsión y estas son cualidades que corresponden á la voluntad, luego por ésta se explica convenientemente el universo corpóreo.

c) La voluntad y su representación explican también la pluralidad de individuos. Hartmann es partidario del monismo, pero tiende á evitar los inconvenientes de lo que él llama monismo abstracto ó idealista, para lo cual empieza por reconocer que el espacio y el tiempo, además de ser formas subjetivas, son también formas de la realidad exterior. Así resulta que los individuos son actos de la voluntad, que es siempre una y la misma, mas al realizarse esos actos en tiempo y espacio diferentes, adquieren no sólo la individualidad fenoménica ó aparente que les atribuye Fichte, sino individualidad verdadera y real. El espa-

cio y el tiempo son pues ***medium individuationis***. Lo propio ocurre en los hombres cuya actividad, aunque se deriva de lo inconsciente en el cual no hay diferencias sino verdadera unidad, forma distintos caracteres por la distinta manera de reaccionar el cerebro en cada individuo humano. Así cree conciliar el monismo con los varios caracteres que presenta la voluntad individual en los hombres.

d) En lo que concierne al universo no satisface á Hartmann ni la concepción teleológica que supone al mundo gobernado por leyes que le han sido impuestas por un Dios personal, con libertad para cambiarlas cuando lo crea conveniente, ni la hipótesis contraria del mecanicismo que suprime toda finalidad en la naturaleza. Cree más exacta la opinión intermedia, la síntesis de la teleología con el mecanicismo, la cual concibe el ser absoluto como un espíritu inconsciente y que no está fuera del mundo, sino que vive y se desarrolla en él. La actividad del mundo es la realización de la finalidad absoluta por medio de una causalidad inalterable. La ley de la naturaleza representa la necesidad lógica con que el espíritu absoluto é inmanente en el proceso cósmico va determinando todos los acontecimientos, siendo la causalidad y la finalidad como las dos caras de ese proceso.

e) A ejemplo de los filósofos alemanes que se han inspirado en el kantismo, no cree Hartmann que la personalidad sea uno de los atributos del ser supremo. Pero tampoco acepta la opinión de

aquellos que, por un exagerado idealismo, llegan á convertir la divinidad en un ser puramente ideal. Indudablemente que la razón es una de las determinaciones del ser supremo, mas éste no podrá ser nunca el fundamento y explicación de la naturaleza ni aun de los espíritus finitos, si á lo ideal, que por sí sólo no dará jamás ninguna realidad, no se añade lo dinámico como potencia del espíritu absoluto, es decir, la voluntad. Constituye pues la voluntad la esencia de lo absoluto. Esa voluntad absoluta es inconsciente en sí misma y sólo adquiere el conocimiento propio al determinarse en los individuos. Y no se crea que por ser inconsciente se le priva en lo más mínimo de la perfección que como ser absoluto le corresponde. En opinión de Hartmann la conciencia es una imperfección, como lo deja ver bien claro la distinción que él establece entre la actividad consciente y la inconsciente. La primera, dice, puede enfermar, la segunda no; aquella sufre los orígenes del cansancio, ésta no; en la actividad inconsciente no hay dudas ni vacilaciones, ni necesita tomarse tiempo para elegir, la consciente se halla expuesta á esos entorpecimientos; toda representación consciente está sujeta á las formas de la sensibilidad, sólo el pensamiento inconsciente puede presentarse sin esas formas; en lo inconsciente no hay error ni discrepancias entre la representación y la voluntad, mientras que el conocimiento se equivoca muchas veces y es contrario á la voluntad, por lo cual va siempre acompañado de un cierto dolor.

Quien otorga tales prerogativas á lo inconsciente, no es extraño que vea en él la causa absoluta, el *Uno-todo*, el principio único que explica todas las cosas; la naturaleza, la vida, el pensamiento, el arte y la historia.

Mas en el momento en que el ser adquiere conciencia de sí propio, tórnase en egoista y empieza para él la vida del dolor y del sufrimiento. En vano espera el hombre que su dolor ha de disminuir en esta vida. ¡Ilusión! Inútil será que espere alguna recompensa en la vida futura. ¡Segundo grado de ilusión! Se engañan todos aquellos que le prometen, á falta de felicidad personal, el bienestar de la humanidad futura. A medida que la humanidad progresa, adquiere mayor conciencia de sí misma, y conoce mejor su condición miserable. El único remedio sería que la voluntad dejara de querer, lo cual es muy difícil.

Si el punto de partida en el sistema de Hartmann es arbitrario, como acabamos de ver, y la conclusión desesperante, gran parte del material invertido en su desarrollo es de un valor indiscutible. Pocos filósofos han hecho ver con más claridad la insuficiencia del mecanismo para explicar la naturaleza y la vida; pocos han estudiado tan á fondo como él el problema de los fenómenos inconscientes en el hombre. No es inútil para los filósofos espiritualistas la lectura de la ***Filosofía de lo Inconsciente*** de Hartmann (1).

(1) Sus obras filosóficas son: ***Philosophie des Unbewusten***, Berlín, 1869, 10.ª edic. en tres vol. 1890.—***Ueber d. dialektische methode***, Berlín, 1869.—***Das Ding an sich und seine***

.Esta reforma introducida por Hartmann en la filosofía de Schopenhauer, ha tenido no pocos partidarios. Citaremos los más principales.

Du Prel, que se ha distinguido no solo por sus novelas sino también por la aplicación que ha hecho á la astronomía de la selección natural. Es un apologista de Hartmann, aunque en muchas cuestiones sigue á Schopenhauer, y en otras muestra su entusiasmo por el darwinismo.

Schneidewin (1843) reconoce la necesidad de reformar el sistema de Schopenhauer y admite las

Beschaffenheit, Berlín, 1871.—***Gesamm. philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewusten***, ibid, 1872.—***Erläuterungen zur Metaphys. d. Unbewusten***, ibid. 1874.—***Wahrheit und Irrthum im Darwinisme***, ibid, 1875.—***Zur Reform des höh. Schulwessens***, Berlín, 1875.—***Neukantianismus. Schopenhauerianismus und Hegelianismus***, 2.ª edic. Berlín, 1877.—***Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins***, Berlín, 1879, cuya segunda edición apareció con el título: ***Das sittlichen Bewusstseins***, 1886. ***Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus***, Berlín, 1880. ***Die philosophischen Fragen der Gegenwart***, Leipzig, 1885.—***Der Spiritismus***, ibid. 1885.—***Aestetik***, (comprende dos partes, una histórica y otra doctrinal), Berlín, 1886-87.—***Lotzes Philosophie***, Leipzig, 1888.—***Kritische Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart***, ibid. 1889.—***Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie***, ibid. 1889.—***Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome***, ibid. 1891.—***Kategorienlehre***, ibid. 1896.—***Schellings phil. system***, ibid. 1896.—***Geschichte der Metaphysik***, 2 vol. ibid. 1899-1900.—***Die moderne Psychologie***, ibid. 1901.—Ha escrito además muchas obras acerca de religión y de cuestiones sociales.

De los numerosos escritos que se han publicado sobre las ideas filosóficas de Hartmann, citaremos solamente algunos de los que han aparecido en estos últimos años. R. Köber, ***Das philos. Syst. Ed. v. Hartmanns***, Breslau, 1884. A. Foggi, ***La filosofia dell' inconsciente***, Firenze, 1891; ***La religione secondo E. v. Hartmann***, Firenze, 1902; ***Hartmann e l' estetica tedesca***, Firenze. 1895.

correcciones de Hartmann. Sin embargo en él se acentúa más que en éste la tendencia á hacer resaltar el elemento individualista dentro del monismo panteísta, otorgando á los individuos una libertad independiente en sus aspiraciones.

Borries halla justificada la sustitución que hace Hartmann de la dialéctica de Hegel por la inducción, y le parece muy razonable el sustituir la idea lógica por la voluntad. En otras cuestiones sigue á Schopenhauer.

Venetianer, que en su crítica de Schopenhauer se coloca en el punto de vista de Hartmann, ha querido conciliar el monoteísmo con el monismo de la voluntad, haciendo de ésta no lo supremo inconsciente como Hartmann, sino dotándola de conciencia en grado muy superior.

Peters en su obra *Willenswelt und Weltwille* (Leipzig, 1883), mantiene esta misma opinión de Venetianer en lo que se refiere al espíritu absoluto. Además sustituye el monismo del espíritu absoluto por un dualismo de espíritu y espacio, bien y mal, felicidad y dolor. En la lucha que se establece entre esas dos cosas, supone Peters que en el proceso del mundo prevalece el bien sobre el mal.

Al lado de estos filósofos pueden figurar Taubert, Köber y algunos otros.

Pero más que todos los discípulos y admiradores de Schopenhauer y Hartmann, ha contribuído á vulgarizar el pesimismo

Federico Nietzsche (1844-1900), cuyo renombre no es debido ciertamente á la profundidad de sus

ideas, ni á la construcción arquitectónica de su sistema, sino á cualidades de otra índole que reunirán sus obras, pero que yo no acierto á señalar ninguna de ellas.

Para Nietzsche, el mundo de "las cosas en sí", la verdad, Dios, el deber no son más que fantasmas de nuestra imaginación. La única realidad es el mundo de nuestras pasiones y deseos. Nuestros actos y pensamiensos son gobernados por los instintos, los cuales se reducen á uno primitivo que Nietzsche llama *voluntad de poder*.

Dejando á un lado la serie de extravagancias que constituyen la parte moral de la filosofía de Nietzsche, expondré rápidamente su hipótesis del *Super-hombre* y del *retorno sin fin*.

La primera tiene por objeto buscar un desenlace honroso y afortunado para la humanidad dentro de la teoría pesimista. Schopenhauer y Hartmann nos habían condenado á un sufrimiento eterno é irremediable; Nietzsche, más compasivo para con el hombre, le profetiza que cuando haya llegado á la cumbre del dolor y del disgusto, si tiene energía bastante para resistir, para anonadarse á sí mismo, se hallará de repente transformado en *super-hombre*. Desde esa altura, á la cual se habrá llegado por la resignación y el esfuerzo, miraremos á los demás hombres como "un objeto de risa, de vergüenza y de dolor". Nos regiremos por una moral aristocrática, sin responsabilidad, sin sujeción á otra ley que la de nuestro propio querer. Así al menos lo "dice Zarathustra ante el pueblo reunido en asamblea".

La otra hipótesis del ***retorno sin fin*** se reduce á afirmar que la vida y existencia de todos los seres que componen el mundo, no es otra cosa que la repetición de estados que se dieron ya y se repitieron en épocas anteriores; de manera que todo individuo ha vivido ya un número infinito de veces la misma vida y volverá á vivirla eternamente.

Mientras no lleguemos al estado de super-hombre seremos desgraciados irremisiblemente (1).

II

Cuando el pensamiento de Kant parecía agotado á fuerza de las trasformaciones que en él habían introducido sus inmediatos discípulos, pretendieron algunos restaurarlo, sacando las consecuencias fenomenistas que claramente se desprenden de los principios sentados en la *Crítica*

(1) Las obras de Nietzsche de mayor interés para conocer sus ideas filosóficas son: ***Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik***, Leipzig, 1872.—***Menschliches Allzumenschliches***, 3 vol. 1878-1880.—***Morgenröthe, Gedanken über moralische Vorurtheile*** 1881.—***Die fröhliche Wissenschaft***, 1882.—***Also sprach Zarathustra***, 1883-84.—***Jenseits von Gut und Böse***, Leipzig, 1886.—***Zur genealogie der Moral***, ibid, 1887.—***Der Fall Wagner***, ibid, 1888 —***Die Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt***, ibid, 1888. Ha dejado también muchas obras manuscritas que no se han editado todavía.

La literatura sobre Nietzsche es abundantísima: Al. Riehl, ***F. Nietzsche, der Künstler und der Denker***, Stuttgard 1897, 3.ª edic. 1901.—***H. Lichtenberger, La phil. de Nietzsche***, París, 1898.—Hans Vaihinger, ***Nietzsche als philosoph***, 2.ª edic. Berlín, 1902. En ella demuestra Vaihinger que el pensamiento filosófico de Nietzsche deriva de Schopenhauer y Darwin.

de la razón pura. Iniciada esta empresa por Alberto Lange en Alemania y por Carlos Renouvier en Francia, ha tenido no pocos auxiliares entre los que cultivan los estudios filosóficos, aunque ninguno de ellos haya logrado presentar una síntesis filosófica, que por su originalidad y amplitud de miras, pueda competir con la labor de los otros discípulos de Kant que se inclinaron del lado del idealismo. A todos ellos se les ha dado el nombre genérico de ***neocriticistas***, pero si bien coinciden en los deseos de restaurar el kantismo, difieren bastante en el modo de realizar esa labor y en las conclusiones que cada uno sostiene. Y como estas diferencias de doctrina obedecen por lo general á las influencias del medio en que cada filósofo neocriticista ha desarrollado su pensamiento, trataremos separadamente del neocriticismo en las distintas naciones.

El neocriticismo en Alemania.—Ya en los discípulos de Fichte, Schelling y Hegel encontramos algunos como Weisse, Zeller, Kuno Fischer etc., que recomiendan el que se vuelva de nuevo á la filosofía de Kant; pero el que se considera generalmente como iniciador de la restauración del kantismo es

Alberto Lange (1828-1975), profesor de filosofía en Zurich y después en Marburgo. Acepta lo fundamental de la crítica kantiana, ó sea las formas apriorísticas de la intuición y del juicio como base de toda experiencia, pero acentúa las conclusiones del positivismo, rechazando no sólo la anti-

gua metafísica sino también la posibilidad de la "metafísica futura„. Como nuestro conocimiento, dice Lange, no puede ir más allá de las representaciones fenoménicas de la conciencia, es inútil querer penetrar en la esencia de las cosas; no sólo el mundo exterior, sino que hasta la naturaleza de nuestro propio cuerpo nos es en absoluto desconocida. Resulta, por consiguiente, que la labor sintética de nuestro entendimiento no puede tener otros materiales que las representaciones subjetivas de la conciencia. Metafísica, religión y poesía presentan caracteres análogos en cuanto á su proceso intelectual y en cuanto al valor científico de su contenido. Sin embargo la poesía metafísica viene á satisfacer ese afán de verdades sublimes que suele agitar á las inteligencias superiores. El materialismo es insuficiente como explicación filosófica del universo, pero hay que agradecerle sus buenos oficios como contrapeso de las ilusiones forjadas por la metafísica.

Consecuente con esta predilección por el empirismo, afirma en sus *Estudios de lógica* que los círculos y demás figuras que suelen emplear los lógicos para aclarar, v. gr. el proceso silogístico, tienen el valor de una verdadera demostración, y que las leyes lógicas son universales y necesarias, solamente cuando se pueden comprobar reduciéndolas á imágenes del espacio (1). Avanzando en esta misma dirección

(1) La obra principal de Lange es su *Geschichte des Materialismus* (Iserlohn 1866, 6.ª edic., con prólogo é introducción de H. Cohen, Leipzig 1898) que se ha traducido al francés: *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (1877-79). Además ha escrito: *Logische Studien* (Iserlohn 1877).—*Die Grundlegung der mathemat. Psychol.* (1865). que es una crítica de la psicología de Herbart y Drobisch; y algunas otras de carácter sociológico.

Hermann Cohen (1842) sostiene que el método matemático es el único que puede dar validez científica al conocimiento de la naturaleza, y que la filosofía constituye el nervio de ese método matemático. Casi todos los trabajos de Cohen tienen por objeto vulgarizar las ideas del filósofo de Kœnisberg.

Otto Liebmann (1840) adopta una posición intermedia respecto del idealismo y del realismo. La metafísica no puede aspirar á un conocimiento demostrativo del ser y de la naturaleza de las cosas, sino que ha de contentarse con proporcionar hipótesis explicativas de las representaciones intelectuales sobre esos objetos. Nuestras ideas acerca de la realidad absoluta significan tan solo la manera con que el entendimiento se representa las cosas, aunque debe existir una correspondencia necesaria entre nuestras percepciones y los hechos del mundo real.

Juan Volkelt (1848), profesor de filosofía y pedagogía en Leipzig, se educó en la escuela de Hegel, y en algunos escritos ha mostrado su afición por la metafísica de Schopenhauer y Hartmann, pero en estos últimos años ha querido conciliar la metafísica idealista postkantiana con el criticismo escéptico de Hume y sobre todo de Kant.

Realidad y pensamiento, dice Wolkelt, serán siempre cosas distintas, así como no desaparecerá nunca la convicción de que más allá de lo experimental hay un algo á donde no alcanza la experiencia. El objeto de la metafísica son los conceptos aplicables á todos los seres finitos, como ser, sustancia, cualidad, causalidad, etc., y esos contrastes irreductibles, que la inteligencia descubre, como por ejemplo: entre espíritu y naturaleza, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el pensamiento y el ser, formarán siempre la ciencia hipotética de los principios generales de lo real. Dios no ha de concebirse como algo exterior al mundo, sino como la propia sustancia del mundo.

Guillermo Windelband (1848). Da á sus doctrinas el nombre de criticismo, pero su manera de concebir la filosofía es personalísima y genial. La filosofía, dice, es la ciencia crítica de los valores absolutos y universales. Estos valores son la verdad en el pensar, la bondad en el querer y en la acción, y la belleza en el sentimiento, cualidades todas ellas dignas de la aprobación general. Los trabajos históricos de Windelband, muy numerosos por cierto, se resienten algo de esta concepción estrecha de la filosofía.

F. Schultze (1846). A ejemplo de Kant quiere resolver por el criticismo la oposición entre la ciencia, la religión y la moral. Señala como criterio supremo de verdad este principio: "Todo conocimiento humano verdaderamente científico se refiere tan sólo á sensaciones unidas por el vínculo de la causalidad en el espacio y en el tiempo„.

Sus teorías cosmológicas tienen un sabor espiritista muy marcado. Según Schultze los principios elementales del universo son el átomo y la fuerza espiritual ó "psícada„. Este último, en circunstancias favorables, se convierte en alma y sirve de lazo de unión para los elementos orgánicos; cuando estos se separan, aquella subsiste, pero no conserva recuerdo alguno de la existencia anterior.

Federico Paulsen (1846) (1), profesor de filosofía en Berlín, es también uno de los admiradores de Kant. En sus ideas filosóficas se nota, sin embargo, el influjo no sólo de Kant, sino principalmente de Fechner y Wundt. Como Lange, se ha colocado Paulsen enfrente del materialismo. Entre las varias concepciones filosóficas acepta como la más razonable el monismo idealista, pero sin las exageraciones de la escuela hegeliana, puesto que lejos de convertir la filosofía en una construcción á priori, fraguada en los senos de la conciencia y de la intuición pura, quiere que sea un extracto ó resumen del conocimiento científico. Prefiere la psicología voluntarista á la intelectualista, é interpreta la hipótesis del paralelismo de un modo tan absoluto que, según Paulsen, no se da jamás

(1) Por su estilo claro y chispeante ha adquirido este filósofo mucha popularidad en Alemania. Sus principales obras son: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf die deutschen Schulem vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart* (Leipzig, 1885, 2.ª edic 1895).—*System der Ethik* (Berlín 1889, 3.ª edic 1900).—*Einleitung in dem Philosophie* (Berlín 1892, 7.ª edic. 1901).—*Philosophia militans* (Berlín 1901). Esta última es una crítica agresiva del clericalismo. Sus ataques á la escolástica son injustos y apasionados.

un proceso mecánico sin su proceso psíquico correspondiente, y viceversa.

Paulsen ha cultivado con preferencia las ciencias éticas y sociales con criterio muy distinto del de Kant, sobre todo en Ética, en la cual se muestra partidario del utilitarismo (1).

Finalmente citaremos algunos de los muchísimos comentaristas y biógrafos de Kant. Luis **Goldschmidt** (1853), que ha escrito una defensa de la *Crítica de la razón pura*. **Hans Waihinger**, que aparte de su colaboración en el *Kanstudien*, viene trabajando constantemente por la propagación de las ideas de Kant. **Adickes**, que nos ha dado una bibliografía muy completa, etc.

El neocriticismo en Francia.—Los neocriticistas alemanes, más bien que discípulos preocupados en continuar la dirección del maestro completándola ó rectificándola, son comentaristas y vulgarizadores del kantismo. Parece como si movidos del amor á la literatura filosófica nacional se hubieran propuesto resucitar á uno de sus más ilustres pensadores. De muy distinta índole es la

(1) Aparte de estos restauradores de la filosofía kantiana, ha habido otros muchos que la han aplicado á la moral, á la sociología y á la teología. Entre los restauradores del kantismo en moral y en ciencias sociales, merecen especial mención, Natorp (1854), Stammler (1856), C. Vorlander (1860) y Staudinger. Los teólogos en quienes más se nota el influjo de Kant son Ritschl y sus discípulos, Lipsius y algunos otros. Vid. Ueberweg-Heinze, ob. cit. § 21.

restauración de la filosofía kantiana en Francia. El neocriticismo de

Carlos Renouvier (1818) es algo más que una exposición razonada y sencilla de las ideas del filósofo de Kœnisberg. Indudablemente son éstas las que le han servido de norma para su concepción filosófica, pero Renouvier las ha ampliado y corregido hasta el punto de crear un sistema propio y de originalidad indiscutible.

Empieza por prescindir del noumenon ó la cosa en sí, porque de las cosas sólo puede hablarse en cuanto son conocidas, y son conocidas precisamente bajo la forma de representaciones. Estas son lo que llamamos fenómenos, palabra que lo mismo se aplica á un grupo de representaciones que á uno cualquiera de sus elementos. "Para nosotros, dice Renouvier, lo representado es la única realidad. El yo, como todas las demás cosas, es un conjunto de fenómenos que se conciben como objetos reunidos y constituídos en un sujeto permanente. O hablamos de las cosas en cuanto representan y son representadas, ó hablamos de las cosas en cuanto tienen alguna otra relación ó no tienen ninguna; en el primer caso, las cosas se confunden con las representaciones; en el segundo, las cosas son como si no fueran, puesto que no se conocen. Luego las cosas son fenómenos *en cuanto al conocimiento*, y los fenómenos son las cosas„. Si el espacio, el tiempo, la materia y el movimiento existieran en sí, existiría también lo continuo real, y tendríamos en ese contínuo un número infinito de partes, lo cual es imposible.

Los primeros datos de la ciencia son las condiciones universales de la representación considerada en el hombre. El análisis de dichas condiciones, á las cuales se da el nombre de categorías, es el primer objeto de la *filosofía*, ó mejor de la *crítica general*. La más universal de las leyes de representación ó categorías, es la ***relación***; todas las demás son especies de relación, puesto que en nosotros y fuera de nosotros todo supone una relación. Esta implica dos formas contrarias: la posición de lo ***distinto*** y la posición de lo común ó ***idéntico***, formas que vienen á unirse en la posición de lo ***determinado***, que es la característica de la relación. Desde el punto de vista subjetivo, la ley de la personalidad es también una ley universal, porque todo en nosotros está relacionado con la conciencia. En ésta se presentan también dos formas opuestas, por cuya unión se determina la conciencia, á saber, ***el yo*** y el ***no yo***.

Esas categorías forman como los dos límites que abarcan todas las relaciones universalísimas é irreductibles á que se subordinan los fenómenos. La tabla de las categorías, según Renouvier, es la siguiente:

Categorias	**Tesis**	**Antitesis**	**Sintesis**
Relación	*Distinción*	*Identidad*	*Determinación*
Número	*Unidad*	*Pluralidad*	*Totalidad*
Posición	*Punto*	*Espacio*	*Extensión*
Sucesión	*Instante*	*Tiempo*	*Duración*
Cualidad	*Diferencia*	*Género*	*Especie*
Devenir	*Relación*	*No relación*	*Mutación*
Causalidad	*Acto*	*Potencia*	*Fuerza*
Finalidad	*Estado*	*Tendencia*	*Pasión*
Personalidad	*Yo*	*No yo*	*Concieanci*

Sería empeño inútil el querer demostrar las categorías, porque siendo las condiciones universales de la representación, todo análisis las supone, é incurriríamos en un círculo vicioso.

La certeza no es el conocimiento motivado de la verdad, sino una creencia, un asentimiento libre más ó menos probable y que puede ser revocado á gusto de la voluntad. No hay criterio absoluto é infalible de certeza; únicamente puede servir de norma provisional, para distinguir entre la verdad y el error, el acuerdo ó conformidad entre los hombres pensadores. Así se explica que pueda haber en los hombres contradicciones sinceras, que todo juicio se preste á dificultades, y que no exista verdad, por evidente que parezca, que la reflexión no pueda poner en duda. Un acto de fe libre é individual constituye lo que pudiera llamarse verdad primera y fundamental del orden metafísico.

Separándose del filósofo de Kœnisberg, admite la demostración de la libertad por la conciencia, y combate el determinismo. Si se admite que todo fenómeno es el efecto necesario y único posible de las causas antecedentes, como éstas se encuentran en el mismo caso respecto de las que les precedieron, resultará que el proceso retrogresivo de las causas es infinito, y que la suma de fenómenos ocurridos hasta el presente es un infinito numérico actual, y todo esto es contradictorio en sí mismo.

Partiendo de estas bases criteriológicas, Renouvier y Luis Prat han publicado recientemente su

"concepción metafísica„ del universo (1). Reducido éste á puras relaciones entre los objetos de la representación mental, había que buscar en primer término el sujeto de esas relaciones. Este es la mónada, sustancia simple, que se determina y concreta por la relación fundamental de ella á sí misma en un mismo sujeto, y adquiere por esta relación la conciencia de sí propia. Esa relación fundamental les basta para explicar la actividad interna, la voluntad ó deseo de un fin, la percepción exterior, la libertad y los demás fenómenos del espíritu. Todas las sustancias sensibles (materiales, en nuestro tecnicismo filosófico) son un agregado de mónadas; pero que en los seres orgánicos dichas mónadas se agrupan con arreglo á cierto orden jerárquico, merced al cual, dependen unas de otras en su desarrollo. De todas estas combinaciones se encarga la armonía preestablecida que dichos autores introducen en el universo para reemplazar la causalidad. El supuesto influjo de unos seres sobre otros lo consideran como una ficción; en realidad, dicen, no hay más que hechos que se suceden entre sí. Admiten un Dios personal, providente, creador y legislador supremo, pero no infinito ni sin comienzo, porque estas dos últimas cualidades las creen inconcebibles.

Para terminar, traduciremos el resumen que

(1) Tal es el asunto de la obra que lleva por título, *La nouvelle monadologie, par Ch Renouvier et Louis Prat*. Un volúmen en 8.°, 546 págs. París, Colin et Cie. 1898.

de su propio sistema da Renouvier en su ***Historia y solución de los problemas metafísicos.***

"El neocriticismo, método fenomenista, no concibe que el conocimiento pueda aplicarse á otros objetos que á las leyes de los fenómenos, pues la conciencia es una ley, la primera de todas, y fundamental, fuera de la cual nada puede pensarse de las cosas representadas; por tanto, el neocriticismo rechaza las invenciones metafísicas de Kant: incondicionado puro, noumenos, sustancias ó seres en sí, sin cualidades; rechaza igualmente la distinción entre la inteligencia y una cierta ***razón*** que tenga como tarea exclusiva aplicarse á las ideas de estos seres; niega las antinomias de la razón, el infinito actual, ó real, que Kant consagraba en sus teorías por el hecho solo de no negarlo como contradictorlo en sí, y el determinismo universal y absoluto de los fenómenos„ (1).

(1) ***Historie et solution des problèmes métaphysiques***, París, 1901, pág. 441. Es Renouvier un escritor fecundísimo y que no se agota á pesar de lo avanzado de su edad. Después de haber cumplido los 80, ha publicado todavía tres gruesos volúmenes sobre varios asuntos metafísicos. Pero su estilo es pesado, violenta y nada fácil la estructura de la frase, y oscuro por lo general Y aunque los críticos le han señalado repetidas veces estos defectos desde que empezó su carrera de escritor, no se ha corregido. A las advertencias de los críticos replicaba en el 2.° ***Essai*** (1859, p. XVII): «Qu' on ne me condamne donc pas sur mon obscurité, mais plûtot qu' on me l' impute à vertu.» Sus principales obras son: ***Manuel de philosophie moderne*** (París, 1842).—***Manuel de philosophie anciènne***, 2 vol. (ibid. 1844).—***Essais de critique générale:*** 1. ***Logique*** (ibid. 1854); 2. ***Psycho'ogie rationelle*** (ibid 1859); 3. ***Principes de la nature***

Entre los discípulos de Renouvier, puede contarse á **Fr. Pillon** (1830) y **L. Dauriac,** colaboradores ambos de la revista *Crítica filosófica*, fundada en 1872 por Renouvier. Cuando desapareció ésta en 1889, fundó Pillon *L' année philosophique*, que hasta el presente ha venido publicándose sin interrupción. En sus primeros años predominaban los trabajos doctrinales sobre cuestiones propias del neocriticismo; posteriormente, sin haber renunciado á su tendencia neocriticista, *L' année philosophique* contiene en mayor abundancia trabajos de carácter histórico. L. Dauriac ha aplicado el fenomenismo idealista á los problemas religiosos, llegando hasta afirmar que, mientras Dios no sea objeto de experiencia directa y en

---

(ibid. 1854); 4. *Introduction à la phil. analytique de l' histoire* (ibid. 1864). Posteriormente hizo una segunda edición corregida y aumentada de estos ensayos: 1. *Logique*, 3 vol. 1875; 2. *Psych. ration.*, 3 vol., 1875; 3 *Princip. de la nature*, 2 vol., 1892; 4 *Introd. à la phil. anal de l' hist.*, 1896. – *La sciencie de la morale*. 2 vol. (París. 1869).—*Uchronie, l' utopie dans l' histoire* (ibid, 1876).—*Esquisse d' une classification systhematique des doctrines philosophiques*, 2 vol. (ibid. 1885 86).—*La phil. analytique de l' histoire*, 4 vol. (ibid, 1896-97).—*La nouvelle monadologie* (ibid., 1899).—*Les Dilemmes de la Métaphysique pure* (ibid. 1901) —*Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (ibid . 1901).—*Le personnalisme; suivi d' une étude sur la perception externe et sur la force* (ibid., 1903). Además ha escrito numerosos trabajos en su revista *La critique philosophique*.

Las obras más importantes que se han escrito sobre Renouvier, son: E. Bernard, *La Crit. de Renouvier et l Evolutionisme* (Lausanne, 1890).—O. Hamelin, *La phil. anal. de l hist. de Renouvier, en La Critique phil sophique* (1899), y un trabajo de Dauriac en el primer tomo de la Bib. del C. intern. de filosofía (1900).

cierto modo externa, el ateísmo no será vencido.

Otro de los que más han contribuido á la vulgarización de las ideas de Kant en Francia, es **Lachelier** (1832), que ha procurado completarlas con el dinamismo de Leibniz. Aunque discípulo de Ravaisson y maestro de la Escuela Normal, su método severo, rigurosamente dialéctico, y su estilo sobrio sin galas oratorias, contrastan con la brillantez y transparencia de ideas que campean de ordinario en los escritos de sus comprofesores. Por estos achaques de severidad lógica y de criticismo, resultan las obras de Lachelier de muy pesada lectura.

Para Lachelier las cosas se reducen á movimientos, y como éste varía á cada instante, los llamados géneros y especies, como significativos de un elemento común á varios seres, son una contradicción. Hay en la naturaleza un determinismo inflexible, en virtud del cual todo fenómeno antecedente provoca de un modo necesario la existencia del que le sigue. Pero los movimientos se combinan armónicamente como si se dirigieran á un fin, así lo demuestra el hecho de la conservación de las especies vivientes y la permanencia de las especies minerales; por lo cual es necesario suponer en la naturaleza, además del dinamismo mecánico regido por la ley de causalidad eficiente, el teleologismo ó la ley de la finalidad. Así resultan los seres formando varios sistemas de unidades teleológicas dotadas de conciencia; y si la ley de las causas eficientes nos lleva al materialismo idealista, por el principio

teleológico llegamos al realismo espiritualista (1).

Boutroux (1845), profesor de historia de la filosofía en la Escuela Normal, y actualmente en la Facultad de Paris, es uno de los discípulos más notables de Lachelier.

Lo que principalmente caracteriza á Boutroux es el haberse puesto en frente del determinismo, sosteniendo la contingencia absoluta de las leyes de la naturaleza, y afirmando la existencia de la libertad en el mundo fenoménico, libertad que Kant había colocado en el mundo de los noumenos para resalver la antinomia entre la libertad y la ciencia. Boutroux es el iniciador de ese movimiento metafísico que se ha llamado contingentista, y que por reacción al determinismo absoluto viene á extremar la importancia de la libertad en el problema cosmológico.

Ni por una síntesis *a priori*, ni por la experiencia, se puede justificar el que la sucesión de los fenómenos se someta á una necesidad fatal é inviolable, ni tampoco el que las pretendidas leyes de la naturaleza sean tan inmutables y tan ajustadas á los fenómenos como creen los partidarios del determinismo. No por una síntesis *a priori*, puesto que se trata de una hipótesis aplicable á los fenómenos y que debe tener su confirmación en la experiencia. Ahora bien; por los datos de la experiencia se podía confirmar á lo

(1) Las obras de Lachelier son: ***De natura syllogismi*** (París, 1871) y ***Du fondement de l' induction*** (ibid. 1871, 2.ª ed., 1896).

sumo que la presencia de determinadas condiciones coincide con la aparición de un ser nuevo, pero no que tales condiciones produzcan la existencia de ese ser de un modo necesario. ¿Cómo es posible, dice Boutroux, que la causa ó condición inmediata contenga verdaderamente todo lo que es preciso para explicar el efecto? Si el efecto es del todo idéntico á la causa, se confundirá con ella y no será verdadero efecto. Y si se distingue de ella es porque tiene otra naturaleza. Hay, pues, en todo efecto un residuo que no se explica por la causa, residuo indispensable para la noción misma del cambio que implica la causalidad. Todo hecho procede, no sólo del principio de conservación, sino también y principalmente de un principio de creación (1).

También el profesor de Lausanna Carlos **Secretán** (1815-1895) otorga excesiva importancia á la libertad en la explicación del proceso cosmológico. Su obra *La philosophie de la liberté* (París, 1849; 3.ª edic. 1879) parece estar inspirada en el principio de Descartes: "Dios es libertad absoluta„. El ser real, el verdadero ser, escribe Secretán, existe por sí mismo, es causa de su existencia. Siendo causa de su existencia lo es también de su propia ley y de su libertad. Libre, hasta respecto de su

(1) Sus obras son: ***De veritatibus œtarnis apud Cartesium*** (París, 1874).—***De la contingence des lois de la nature*** (ibid., 1874, 2.ª ed., 1895).—***De l' idée de loi naturelle*** (ibid., 1895).—***Questions de morale et de pédagogie*** (ibid., 1896).—***Etudes d' histoire de la phil.*** (ibid., 1897).—***Pascal*** (ibid., 1900).

misma libertad, no es sino lo que quiere ser. *Yo soy lo que quiero*, tal es la fórmula de lo absoluto, de lo incondicional. Dios es, por consiguiente, libertad absoluta. Todo es posible, incluso las cosas contrarias, para la libertad absoluta. Esta no se halla sometida á las leyes de la razón, sino que es el principio de la razón misma. Dios es el autor de nuestra razón, y nosotros, más no él, estamos sometidos al imperio de la razón.

Aparte de estas ideas que tienen bastante afinidad con la filosofía contingentista, Secretán se aproxima mucho más al espiritualismo cousiniano que al neocriticismo, sobre todo en las obras que publicó posteriormente, las cuales son de asunto sociológico y moral (1).

El idealismo crítico de Lachelier, pero con tendencias al positivismo, parece ser la doctrina del profesor Luis **Liard** (1846). En su memoria, premiada por el Instituto, *La science positive et la métaphysique* (1878) sostiene que la metafísica no es verdadera ciencia, porque su objeto es lo incognoscible, y por tanto en sus teorías entra por mucho el sentimiento y la libertad más que la inteligencia y la razón. Adopta las conclusiones de la crítica kantiana y considera como fundamento de la metafísica la ley del deber, y le señala como objeto la explicación del mundo conforme á las exigencias de la conciencia moral. Conviene con

(1) Sobre este filósofo ha escrito una monografía muy abundante F. Pillon: *La philosophie de Secretán* (París, 1898).

los empiristas en negar el carácter absoluto y necesario de los axiomas geométricos (1).

Finalmente, en las ideas de Kant se hallan inspirados el *Prècis de philosophie* de **Penjon** y el *Cours élémentaire de philosophie* de Emilio **Boirac**. Este último ha estudiado los varios aspectos del fenomenismo en la filosofía contemporánea (*L' Idée du phénomène,* 1894) y después de refutar el idealismo empírico de los positivistas, el idealismo de Kant y el realismo de la escuela ecléctica, sostiene las doctrinas neocriticistas con muy ligeras modificaciones.

El neocriticismo en Inglaterra.—Es indudable que algunos filósofos ingleses han intentado resolver las mismas cuestiones que Kant planteó en sus dos Críticas, introduciendo con este motivo en su país algunas de las ideas del filósofo de Kœnisberg; pero el criticismo alemán, al ser trasportado á Inglaterra, quizá por encontrarse con un medio filosófico tan ageno á las grandes síntesis apriorísticas, tan saturado de empirismo psicológico y tan estrechamente sometido á las ciencias experimentales, adquiere una fisonomía propia é independiente. Por esto los neocriticistas ingleses sólo pueden apellidarse discípulos de Kant, tomando esta palabra en su más amplia acepción.

(1) De entre sus obras citaremos como de mayor interés para la filosofía, su tesis, *De Democrito philosopho* (París, 1873).—*Des définitions géométriques et des définitions empiriques* (ibid., 1873).—*Les logiciens anglais contemporains* (1878).—*Descartes* (1881).—*Cours de philosophie: Logique* (1884).

Para prueba de todas estas afirmaciones bastará un compendioso resumen de las doctrinas de los neocriticistas ingleses de mayor renombre.

H. Hodgson (1) que en los comienzos de su carrera filosófica se consagró al análisis de la teoría kantiana sobre los juicios sintéticos *á priori*, ha interpretado de muy distinta manera el problema crítico. Hodgson estima que la solución ha de buscarse por el método experimental, analizando el contenido de la conciencia desde el punto de vista subjetivo, hasta encontrar los elementos irreductibles y descubrir las maneras distintas de agruparse estos elementos entre sí. Como primeros materiales de su análisis toma un momento actual y presente de la conciencia, por ejemplo: una percepción singular. En ésta observamos, en primer término, una cualidad sensible, una duración temporal, y cierta conexión con otras representaciones antecedentes y concomitantes. Si después la consideramos no como un hecho aislado, sino como un proceso de la conciencia, á los elementos anteriores hay que añadir la idea del recuerdo, la cual sirve de base al concepto de du-

(1) Sus principales obras son: *Time and Space* (1865), *The Theory of Practice* (2 vol. 1870), *The Philosophy of Reflection* (2 vol. 1878), *The Metaphysic of Experience* (4 volúmenes 1898); muchos informes presentados á la *Aristotelian Society*, de la cual fué presidente desde su fundación en 1880 hasta 1894, y artículos críticos sobre Kant, Renouvier, etc. en el *Mind*. Esta revista, fundada por A. Bain en 1876, es una de las mejores fuentes de información para el conocimiento de la filosofía inglesa contemporánea.

ración. Al recordar las ideas ó imágenes guardadas en la memoria y compararlas con las percepciones actuales, surge en nuestra propia conciencia la idea de objeto, y distinguimos entre la representación y el objeto material, y entre éste y el sujeto pensante. Desde este momento empezamos á localizar las representaciones en aquel objeto que permanece inalterable, es decir, en el cuerpo; y la representación del cuerpo como objeto material en relación con otros objetos, materiales también, despierta en nosotros el concepto de un mundo exterior independiente de las representaciones, y la idea de un sujeto individual.

Como se ve, partiendo de un estado meramente subjetivo llega Hodgson hasta explicar el origen de la idea de objeto y de conocimiento propiamente dicho.

En el conocimiento, y también en los seres, hay que distinguir el *ordo cognoscendi* y el *ordo existendi;* los dos órdenes se completan y no son más que aspectos distintos de una misma realidad. El primero es de carácter reflexivo y se desarrolla en dirección opuesta al segundo, ya que el ordo cognoscendi va del presente al pasado, y el ordo existendi va del presente al futuro. En la explicación del orden existencial niega Hodgson la causalidad en cuanto significa la producción de un ser por otro, y admite únicamente la "condición real„, es decir, la necesidad de determinados fenómenos para la aparición de otros subsiguientes. Lejos de atribuir al espíritu la actividad creadora que le supone Fichte, lo considera

incapaz de crear por sí solo una representación. Sólo la materia es activa y verdadera "conditio existendi„; el espíritu es siempre condicionado.

Sobre este mundo material y fenoménico hay que reconocer otro mundo invisible que viene á ser una prolongación del anterior. Sin embargo, no es material ni compuesto, sino simple y espiritual, porque sólo reuniendo estas cualidades se pueden explicar el origen de la materia y nuestras aspiraciones en el orden moral. Dios, como supremo ideal, es el espíritu que vivifica al universo visible é invisible.

A resolver la eterna cuestión del realismo y del idealismo consagra Tomás **Hill Green** (1836-1882) su *Metafísica del conocimiento* (1). Al plantear ese problema Hill Green empieza por desechar la creencia vulgarísima de considerar como no real lo que es producto de la inteligencia, como si la idea y el pensamiento no fueran procesos psíquicos de tan innegable realidad como la materia. Luego la discusión sobre la realidad de nuestros conocimientos deberá formularse en estos términos: ¿la idea ú objeto percibido se encuentra en las mismas relaciones en que nosotros lo suponemos? Pregunta, que sólo puede tener sentido en la hipótesis de que concibamos nuestra experiencia como sometida á una serie invariable de relaciones, otorgando realidad á todo

(1) R. L. Nettleship ha publicado las obras de Green en tres vols. Vol. I, *Philosophical Works* (1885); vol. II, *Phil. Works* (1886); vol. III, *Miscellanies and Memoir* (1888).

aquello que se nos manifieste de un modo permanente é inalterable.

Esta inmutabilidad de relaciones que suponemos en el mundo exterior, no se explica diciendo que nuestras sensaciones son efecto necesario de las impresiones de afuera, ni aun suponiendo que son producidas por las *cosas en sí*, porque en uno y otro caso bien se afirma la existencia de dos mundos, el subjetivo y el objetivo, pero no se sabe si el primero es copia exacta del segundo. Para esto último es necesario admitir la existencia de un principio análogo á nuestro entendimiento, que sirva de enlace á los distintos fenómenos de la naturaleza, al modo que nuestro entendimiento une las sensaciones que se van sucediendo en la conciencia. De ese entendimiento universal que se halla fuera del espacio y del tiempo, viene á ser portador el organismo animal, convirtiéndose por ello en alma humana. Nuestro conocimiento consistirá pues en reproducir cada vez con más fidelidad ese conocimiento universal é infinito.

Este conocimiento, que bien puede llamarse Dios, se va realizando en los individuos humanos, y nuestra ciencia es una participación ó reproducción de la ciencia divina.

También debe figurar en el número de los neocriticistas ingleses **Eduardo Caird**, cuya obra *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (2 volúmenes, 1889) es un examen el más completo de todos los que se han escrito en inglés sobre el criticismo kantiano. Las demás obras de Caird

son de asunto religioso, y en ellas parece haber aplicado las ideas de Hegel al estudio de la religión. Tarea que vino á completar su hermano **Juan Caird** (1820-1898) en su *Introduction to the Philosophy of Religion* (1880, nueva edic. 1891).

F. H. Bradley, que ya en sus *The Principles of Logic* (1883) se inclinó del lado del idealismo afirmando que el juicio no es otra cosa que la atribución de una idea á la realidad, y que el pensamiento no puede traspasar los límites de lo ideal, desarrolló posteriormente estas afirmaciones con tal crudeza, que en su obra *Appearance and Reality* (1893, 2.ª edic. 1897), casi llega á defender abiertamente el escepticismo.

Las ideas generales, dice Bradley, de espacio, tiempo, mutación, causalidad, etc., con que pretendemos conocer el universo, son conceptos contradictorios, y por tanto, su realidad sólo puede ser aparente. Por esos conceptos generales ni siquiera podemos formarnos idea de la realidad absoluta. Para comprender la naturaleza de la realidad es preciso evitar toda contradicción, ya que la realidad absoluta no puede contradecirse, esto es, ha de coincidir consigo misma. Aunque el mundo fenoménico esté lleno de contradicciones y por sí solo no pueda explicarse ni existir siquiera, es indudable que posee alguna realidad, la cual, según Bradley, deberá estar contenida también en la realidad absoluta. Esta, en medio de la heterogeneidad de sus elementos, debe constituir un todo armónico. ¿Y cuál será su contenido? La experiencia, responde Bradley. Todo lo que no

sea sentimiento, pensamiento ó volición es nada.

Lo absoluto será la experiencia que abarque todas las cosas, pero los seres finitos, y por ende nosotros, no llegamos nunca á un conocimiento cabal de ese absoluto; por lo cual nuestros juicios ni podrán alcanzar jamás la verdad completa, ni son de un valor universal.

R. Adamson, profesor de lógica en Glasgow, supone que la solución kantiana del problema crítico, si bien no es definitiva, es el obligado punto de partida para toda investigación ulterior sobre esa materia. Los fenómenos son, en concepto de Adamson, maneras de comprender la realidad fragmentariamente.

Menos afecto al idealismo germánico, **Andrés Seth** en su *Hegelianism and Personality* (Edinburgo 1887, nueva edic. 1893), censura á la filosofía de Hegel el haber confundido la ontología con la epistemología, ciencias que, á su juicio, son completamente distintas, pues la primera tiene por objeto investigar la naturaleza de lo real y la segunda ó la epistemología es la ciencia de las representaciones en cuanto son símbolos ó signos de la realidad, á la cual se refieren.

Finalmente adviértese el influjo del idealismo germánico en **William Wallace** (1843-1897), que con sus traducciones de Hegel ha vulgarizado la filosofía hegeliana; en **James Ward**, profesor de filosofía en Cambridge, que en su obra *Naturalism and Agnosticism* (Londres 1899), se declara partidario de un monismo espiritualista; y en algunos otros menos conocidos y cuyos nombres encon-

tramos en la obra ya citada de Ueberweg-Heinze.

El neocriticismo en Italia.—Las doctrinas sensualistas y ontologistas que se disputaban el predominio entre los pensadores italianos durante la primera mitad de siglo, no consintieron que arraigara la filosofía de Kant. Romagnosi, Gioja, Soave, Gallupi, Rosmini y otros, rechazaron unánimemente las ideas del criticismo, tachándolas de obscuras y sibilíticas y hasta de perjudiciales al orden social. Poco conocedores aquellos filósofos de la lengua alemana, leían á Kant en las traducciones latinas de F. G. Borns (1796-1798), en los compendios de Kinker (1801) y de Villers (1801), que fué en su tiempo el código del kantismo, en la version no muy exacta de Mantovani, y en la de Tissot (1835).

Mas cuando una doctrina penetra en un país, aunque se la dé á conocer con el exclusivo objeto de contradecirla y refutarla, rara vez desaparece sin haber despertado la admiración y simpatía de algunos pensadores. Así ocurrió en el presente caso.

Precisamente cuando sensualistas y ontologistas dedicaban en sus obras algunos capítulos á la refutación del kantismo, **Alfonso Testa** (1784-1860) acometía con entusiasmo la empresa de divulgar la crítica de la razón pura. Educado en el colegio de Alberoni (Plasencia), mostróse en un principio partidario de las ideas sensualistas que le enseñaron sus maestros de filosofía, pero después se le ve fluctuar entre el escepticismo y el

dogmatismo con marcada inclinación hacia el primero, hasta que el conocimiento y lectura de las obras de Kant fijan de un modo definitivo su orientación filosófica, y Alfonso Testa se coloca enfrente de las escuelas filosóficas italianas y las combate con dureza, sobre todo en lo concerniente al problema del conocimiento. Pero la pujanza de las ideas que él quiso derribar ahogaron el primer intento de restauración del kantismo. Sólo posteriormente ha logrado éste influir notablemente en el movimiento filosófico italiano, y en la actualidad son muchos y de no escasa valía los que en Italia siguen la tendencia neocriticista.

Entre ellos merece contarse en primer término Carlos **Cantoni**, natural de Pavia (1840), y director de la *Rivista filosofica*. Nadie como él ha presentado una exposición crítica de las obras de Kant, tan copiosa y tan fiel, que puede competir con las mejores producciones análogas, y pocas obras de texto han obtenido la aceptación que ha logrado su *Corso di filosofia*. Conoce Cantoni tan á fondo la literatura del kantismo, que sus reseñas bibliográficas, abundantísimas por cierto, que de tiempo en tiempo publica en su *Rivista*, son la mejor fuente de información sobre la materia (1).

---

(1) Como ejemplo de tales reseñas citaremos las que acabo de leer en la mencionada revista: Anno iii, fasc. V. *Studi kantiani*, pp. 589-610: y Anno iv, fasc. I. *Studie kantiani*, pp. 25-48.

Aparte de estos trabajos de revista, Cantoni ha publicado: *Studi Critici e comparative* su *G. B.* Vico (1867).—*Cor-*

Para Cantoni el neocriticismo es la evolución lógica del pensamiento de Kant, ampliado y corregido por la acertada colaboración de diferentes escuelas, y por ende, se encuentra en mejores condiciones que cualquiera otra filosofía, para servir de síntesis que armonice el movimiento científico de nuestra época. "Es á propósito para combatir las exageraciones del positivismo que quiere explicar todo por influjo de la fuerza mecánica, reduciendo el mundo espiritual al mundo físico, llegando hasta ponerse en frente de las más nobles aspiraciones de la humanidad, sin respetar las ineludibles exigencias del deber y de la vida práctica, y no por esto satisface mejor á la naturaleza y condiciones de la ciencia italiana„. Sólo el neocriticismo puede también conciliar la filosofía y la ciencia con la moral y la religión, sofocando los conflictos que cada día parecen ser más agudos entre el misticismo y el naturalismo (1).

Organo de esta tendencia iniciada por Cantoni es la *Rivista filosofica*, cuyos colaboradores más asíduos son Erminio **Iuvalta** (1862), secretario de redacción; Luis **Credaro**, profesor de Pavía, discípulo de Wundt en el laboratorio psicofisiológico de Leipzig, cultivador de los estudios pedagógicos y de historia de la filosofía; **Cesca** (1859), que

so elementare di filosofia, en tres volúmenes; el 1.°, que comprende la psicología, lleva ya 13 ediciones. *Emanuele Kant*, vol. I: *La filosofia teoretica;* vol II: *La filosofia pratica;* vol. III: *La filosofia religiosa, la critica del giudicio e le dottrine minori*, (Milán, 1879-1884).

(1) Vid. Ueberweg-Heinze, ob. cit. p. 552.

ha divulgado las ideas filosóficas de Kant, Lotze y Wundt; José **Zuccante** en quien se nota la tendencia á conciliar el hábito de observación de la filosofía inglesa con el método criticista; **Varisco**, **Alemanni**, etc.

El influjo de las ideas de Kant se observa también en los siguientes: Felix **Tocco** (1845), profesor del "Instituto de estudios superiores„ de Florencia, que se ha distinguido por sus trabajos de historia de la filosofía, y principalmente por su monografía de Giordano Bruno *(Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florencia 1889.)

Barzelloti (1844), profesor en la Universidad de Roma, de gran reputación literaria, debida en su mayor parte á sus trabajos de crítica sobre Schopenhauer, Taine y Nietzsche.

Chiappelli (1859), muy versado en literatura clásica, el cual cree de gran utilidad para la filosofía el plantear de nuevo el problema del criticismo con el objeto de elaborar una mejor concepción del mundo y de la vida.

III

Alfredo Fouillée (1838). Espíritu dotado de una potencia analítica que casi puede competir con la del filósofo de Kœnisberg, dedicóse Fouillée en los comienzos de su carrera filosófica, alentado por las inspiraciones de Frank, á la crítica de los sistemas filosóficos. Y en esta labor se ha distingui-

do tanto, que pocos han conseguido enterarse tan bien y conocer tan á fondo las varias fases del pensamiento filosófico desde Sócrates y Platón hasta el momento presente. Sus obras de este género no son una exposición narrativa de los sistemas, en que el historiador, á puro de ocultar su personalidad, deja sospechar á los lectores que él mismo no se ha enterado de los sistemas que va exponiendo, sino que son modelo de claridad y de trabajo personal, pues se ve en ellas al autor colocado en un punto de vista tan alto, que no hay sistema, por oscuro y complicado que sea, cuya armazón y fundamentos no logre extraer por completo sin haberlos roto ni desvirtuado (1). Y para demostrar que su interpretación es exacta, aparte de las notas que acompañan á sus trabajos de historia de la filosofía, ha entresacado de las obras de los grandes filósofos aquellos capítulos en que aparecen trazados y resueltos los puntos más importantes de su sistema, para coleccionarlos en un libro que titula ***Extraits des grands philosophes*** (Paris 1899).

Pero no se ha contentado Fouillée con criticar á los demás; sino que terminada su tarea de historiador, empezó á resolver por cuenta propia el eterno problema de la metafísica que ha sido y será siempre la médula de la filosofía.

(1) Únicamente á la Escolástica no le otorga la importancia que realmente tiene. Pero esto son achaques de la época presente y que sólo desaparecerán cuando los escolásticos tomen parte más activa en el concierto científico.

La metafísica, en opinión de Fouillée, á diferencia de las otras ramas del saber que tienen por objeto las diversas partes de la realidad, estudia el ***todo*** para presentarlo como un sistema ***inteligible***, es decir, como un sistema en que la separación aparente de la inteligencia y sus objetos se resuelva en la unidad. Sin este monismo no hay inteligibilidad, no hay universo inteligible, no hay sistema completo del universo, no hay metafísica (1). Esta ***síntesis última*** en que se trata de unificar el sujeto pensante con los objetos pensados, no puede hacerse en términos objetivos, aniquilando el sujeto para dar toda realidad al objeto, como pretende la metafísica dogmático-realista; ni tampoco puede ser explicación universal la que, siguiendo el camino opuesto, lo reduzca todo á términos psíquicos y producciones del yo, á la manera del subjetivismo. De aquí la necesidad de establecer un monismo riguroso en el cual lo incognoscible, los hechos físicos y los hechos psíquicos, que en la teoría de Spencer se consideran como cosas distintas, se reduzcan á la unidad mediante un elemento común á todos ellos.

Este elemento común no es el yo, ni lo absoluto, ni la idea, ni la voluntad, ni lo inconsciente, sino las ***ideas-fuerzas*** (2).

La teoría psicológica que considera las ideas como simples reflejos de un mundo independien-

(1) *L' avenir de la métaphysique*, ya citada, pág. 290.

(2) La palabra ***idea*** representa en la teoría de Fouillée toda forma de la vida consciente con sus elementos intelectuales, emocionales y volitivos.

te de ellas, como la simple visión de cosas en cuya producción no influyen, es completamente arbitraria. Lejos de ser la fuerza propiedad exclusiva de lo físico, hemos de decir que en rigor sólo se la encuentra en la actividad consciente; porque el movimiento, que es la expresión de la fuerza mecánica, supone un elemento interno de apetición, como diría Leibniz, de conciencia virtual, la cual actualizándose adquiere la forma superior propia de la idea. Lo mental es por consiguiente uno de los factores que, filosófica ó metafísicamente, dan cuenta de la producción del movimiento y del cambio en los seres. Luego los estados de conciencia son factores que contribuyen á la evolución de lo mental y de lo físico.

En el sistema monista del filósofo francés, lo mental y lo físico, como si dijéramos el pensamiento y la materia, no son más que dos aspectos de una sola realidad, la cual se revela directamente á sí misma en el apetito, y aparece bajo la forma de mecanismo en sus relaciones con el medio. El apetito es el gran resorte psicológico, y las leyes mecánicas no son sino leyes de relación mutua entre el apetito y su medio (1).

---

(1) Véase su obra *L' evolutionisme des idées-forces*, París, 1890. Introd. No hace falta señalar las analogías de este sistema con el de Schopenhauer, porque saltan á la vista.

Además ha escrito Fouillée las obras siguientes: *La philosophie de Platon*, 4 vol. (París 1869, 2.ª edic. 1883). *La philosophie de Socrates*, 2 vol., (ibid 1874). *Histoire de la philosophie*, (ibid. 1875, 8.ª edic. 1878), traducida al castellano en la biblioteca «La España Moderna». *La liberté et le dèterminisme*, (París 1872, 2.ª edic. 1883). *Critique des systèmes de morale contemporaine*, ibid. 1883, 2.ª edic. 1887). *L' Idée moderne du droit*, (ibid. 1878, 2.ª edic. 1883). *La science sociale contemporaine*, (ibid 1883, 2.ª edic. 1885). *La morale, l' art et la religion d' aprés Guyau*, (ibid. 1889). *La psychologie des idèes-forces*, (ibid. 1893). *Descartes* (ibid. 1893). *Le mouvem. positiv. et la concep. sociol. du monde*, (ibid. 1896). *Le mouvement idèaliste et la rèaction contre la science positive*, (ibid. 1896). *Psychologie du peuple français*, (ibid. 1898). *La France au point de vue moral*, (ibid. 1900). *Esquisse psychologique des peuples europèens*, (ibid. 1903).

Y tan encariñado está con sus ideas-fuerzas, que no sólo pretende explicar con ellas la creencia general y constante en la unidad é identidad de nuestro yo como algo real y distinto de los demás seres, sino que les otorga en cierto modo el poder de crear á Dios. «Debemos desear y querer, escribe, que Dios sea. Sobre todo debemos obrar como si existiera. Si el supremo ideal de la moralidad y del amor no es real todavía, hay que crearlo; al menos que exista en mí, en nosotros, en todos, si es que no existe ya en el universo! Quizá entonces acabará por existir en el universo. No, el hombre no puede decir con certeza, ni en nombre de la moral ni de la metafísica: Dios no existe; pero debe decir con sus palabras, y con sus pensamientos y con sus hechos: Que Dios sea, *fiat Deus!* (1)„

Como discípulo de Fouillée puede considerarse á su hijo político Juan María **Guyau** (1854-1888) que ha aplicado la doctrina del evolucionismo á la moral, á la religión y á la estética. Es Guyau

---

(1) Citado por Monseñor MERCIER en su obra *Les origines etc.* p. 167.

un pensador de independencia brutal, y que lejos de manifestar algún respeto á las ideas más venerables en moral y en religión, se rebela contra ellas queriendo reemplazarlas por soluciones extremadas y radicalísimas. Hasta en los títulos de sus obras se manifiesta el espíritu insurgente de Guyau. Baste citar: ***Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction*** (1885, 2.ª edic. 1890) y ***L' irréligion de l' avenir*** (1887, 4.ª edic. 1890) (1).

IV

Idealismo lógico de **Weber** (2), **Remacle, Bergson**, etc. Señalamos con este título la nueva dirección seguida por los redactores de la ***Revue de métaphysique et de morale***, que viene publicándose en París desde el año 1893. Aunque dichos redactores no sean discípulos de un mismo maestro, ni profesen doctrinas del todo iguales, les une sin embargo una misma tendencia que bien pudiera apellidarse ultra-idealista. Todos ellos consideran como excesivamente dogmáticos y rea-

(1) Además ha escrito: ***La morale d' Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines***, (París 1878, 3.ª edición 1886). ***La morale anglaise contemporaine***, (1879, 3.ª edición 1886). ***Education et héredité*** (1889, 2.ª edic. 1892). ***La Genèse de l' idée de temps*** (1890).—Para conocer sus ideas estéticas puede consultarse la obra del Sr. Menéndez y Pelayo: ***Historia de las ideas estéticas en España***, tomo IV, págs. 290-306.

(2) Este filósofo, que no debe confundirse con el fisiólogo alemán H. Weber, da á su idealismo el nombre de lógico, porque los sistemas idealistas anteriores están, á su juicio, llenos de inconsecuencias; inconsecuencias que él cree haber evitado.

listas, no ya los sistemas filosóficos inspirados en el criterio subjetivista del positivismo inglés, sino hasta las atrevidas concepciones germánicas de los primeros discípulos de Kant. Consagrados hasta la fecha á una labor que bien puede llamarse negativa, destruir el dogmatismo, no nos han presentado todavía el conjunto de ***verdades*** y la explicación del mundo con que pretenderán seguramente reemplazar los errores y las equivocadas concepciones metafísicas de los filósofos que les han precedido. Habremos de concretarnos, pues, á señalar el criterio con que estos nuevos idealistas piensan establecer la metafísica del siglo xx, para lo cual emplearemos en lo posible sus propias palabras, á fin de que, al ver el lector lo atrevido y casi extravagante de este criticismo de ***última moda***, no crea que lo hemos exagerado ó que no lo hemos sabido interpretar.

Luis Weber, profesor en el Colegio de Ciencias sociales de París, escribía en Noviembre de 1897 en la mencionada revista: "Todos han caído más ó menos, en las ilusiones de un realismo pueril, atribuyendo á los objetos una existencia distinta é independiente de las ideas que de ellos nos formamos... Siempre se ha creído percibir una realidad última, existente en sí y por sí, y distinguirla de una existencia *extra-lógica*, esto es, exterior á los juicios en los cuales se afirmaba como sujeto lógico del verbo ser. Pero, lo real extralógico, es simplemente una palabra que encubre un concepto contradictorio... Decir que lo real es inconcebible ó inefable, es todavía decir mucho,

pues aunque se le determine, es verdad, de una manera negativa, se le afirma sin embargo positivamente haciéndole participante del ser. Lo real jamás debiera ponerse como objeto.... La única existencia es la existencia lógica; la existencia no envuelve otra cosa que la idea de existencia. Y si en la vida práctica hay que hablar de lo real como si existiera, es á costa de transigir con lo absurdo„. (1)

No son menos atrevidas las afirmaciones sentadas por Remacle en la expresada publicación: "Conocer un estado de conciencia, escribe, es una expresión contradictoria; porque conocerlo, no es evidentemente conocerlo tal cual es, ó mejor tal cual era, pues deja de existir en el momento en que el espíritu lo advierte. Hay, pues, dos idealismos que se imponen: el que podría llamarse *externo*, para dar á entender que se refiere al mundo exterior, y el idealismo que nosotros llamamos *interno* para significar que se refiere al mundo interior. El segundo es la razón profunda del primero... La ciencia, de la cual tanto se envanece el hombre, no es más que una quimera, una quimera que ha creado de su propio fondo el dia aquel en que el orgullo del pensamiento humano apareció con la idea de un *yo*, figurándose que era posible y aun necesaria la reflexión„. (2)

Como se ve por las palabras que acabo de citar, lo mismo L. Weber que Remacle, son dos escépticos (1) más que ni siquiera pueden competir con los que en esa tarea de negación y duda les han precedido en la historia de la filosofía. El opúsculo *Quod nihil scitur*, de nuestro Francisco Sánchez, por ejemplo, contiene ya todas esas afirmaciones, con una sola diferencia, á saber: mientras que en aquéllos el escepticismo aparece expuesto en una forma académica, oscura, pesada y soñolienta, en el escéptico español está presentado con un estilo chispeante, agudo y lleno de gracia y valentía.

(1) Citado por Mgr. Mercier en su obra: *Les Origines*, etc . págs. 261 y 337.

(2) Ibid., págs. 258 y 259.

Muy distinta ha sido la labor de H. Bergson, á pesar de sus simpatías en favor del idealismo. Si los primeros se han dedicado casi exclusivamente á fraguar métodos psicológicos y combatir el realismo, éste ha dejado todas esas cuestiones preliminares para consagrarse á la tarea que pudiera llamarse positiva dentro de la dirección señalada por la *Revue de Métaphysique*. Hasta el presente lleva publicadas dos obras (2) en las cuales ha condensado su teoria psicológica.

(1) En confirmación de esto puede verse la Memoria presentada por L. Weber al Congreso internacional de filosofía celebrado en París en Septiembre del año 1900. En ella estudia la evolución en sus relaciones con el problema de la certeza, y establece como última conclusión sobre este asunto, que ninguna verdad filosófica debe considerarse coma una solución definitiva, sino á lo sumo como explicación provisional que va perfeccionándose poco á poco. Véase la obra: *Congrès international de philosophie* I. *Philosophie générale*. — Armand Colín. - París, 1901, pág. 456.

(2) *Essai sur les données inmediates de la conscience* y *Matière et memoire*. París, Alcan, 1889 y 1896 respectivamente.

Al examinar los datos de la conciencia, distingue Bergson entre la manera de representarnos las cosas en "lenguaje de espacio", ó sea como elementos cuantitativos, juxtapuestos y simultáneos, todo lo cual se debe á necesidades de la vida, y la representación verdaderamente científica en la cual aparecen las cosas como acontecimientos cualitativos que se realizan en la duración. De aquí resulta la oposición entre el *yo* "utilitario ó artificial" y el *yo* "profundo, verdadero".

Este dualismo aparece conciliado en su segunda obra del modo siguiente:

Esa oposición entre el *yo* artificial y el *yo* verdadero se reduce á la triple oposición entre lo inextenso y lo extenso. entre la cualidad y la cantidad, entre la libertad y la necesidad. Ahora bien, entre lo inextenso y lo extenso hay un término intermedio, que es lo real estrictamente dicho, á saber: *lo extensivo, el carácter extensivo de la sensación*. Entre la cualidad y la cuantidad hay una transición que es la *tensión*. Por último, la oposición entre la libertad y la necesidad se resuelve concediendo una amplitud cada vez mayor al movimiento en el espacio y á la tensión siempre creciente y concomitante de la conciencia en el tiempo". (1)

Como pertenecientes á este grupo de idealistas podíamos citar á Brunschwicg, Rauh y otros. Pero creemos bastante con lo que queda escrito

(1) Véase la obra citada de Mgr. Mercier, páginas 256 y 257.

para formar un concepto aproximado del nuevo idealismo francés.

Para completar el cuadro de pensadores que se inspiran en el criticismo de Kant, réstanos hacer algunas indicaciones sobre la llamada *filosofía immanente* y sobre el *empiriocriticismo* de Avenario.

La filosofía de la immanencia viene á representar un movimiento idealista que tiene más puntos de contacto con Hume y Berkeley que con el idealismo kantiano. Para los partidarios de esa filosofía, el ser real y el ser consciente son idénticos, como lo son también el objeto y la representación; así es que el conjunto de hechos de conciencia no comprende tan solo al sujeto pensante, sino también los hechos empíricos, el universo en una palabra. Sus partidarios propónense describir la realidad sin echar mano de complemento alguno hipotético, ni de suposiciones metafísicas, ni de nada que pueda interpretarse como trascendental; por eso algunos creen que esa filosofía mejor que de la immanencia debiera llamarse "de lo real" (des Gegebenen), ó también "positivista".

W. Schuppe (1836), **R. de Schubert-Soldern** (1852) y **Max R. Kauffmann** († 1896), pueden considerarse como los iniciadores de este movimiento idealista, los cuales, con el fin de aunar sus esfuerzos para la propagación de la filosofía de la immanencia, fundaron en Berlín el año 1895 una revista, *Zeitschrift für immanente Philosophie*, que viene publicándose sin interrupción. Pero si bien

esos tres filósofos coinciden en lo fundamental, sepáranse en puntos de doctrina de no escasa trascendencia.

En la explicación que da Schuppe, por ej., del origen del yo individual, se ven reminiscencias de Fichte, puesto que supone la existencia de un yo universal y abstracto que es uno y el mismo en todos los individuos. Ese yo universal no tiene de por sí existencia concreta, pero al ser determinado por el espacio y el tiempo da origen á los seres individuales. Así resulta que cada hombre al contemplarse desde esa partecita de lugar y tiempo en que él se halla individualizado, ve al espacio y al tiempo como si formaran un mundo objetivo distinto de él, y se cree ser un individuo independiente y separado de los demás (1).

Schubert-Soldern (2) sostiene, por el contrario, que la unidad de las cosas puede explicarse sin necesidad de suponer un sujeto consciente que sea abstracto y universal. La unidad de los seres

---

(1) Dejando á un lado los trabajos de asunto jurídico, citaremos las siguientes obras de Schuppe: *Erkenntnisstheoret. Logik*, Bonna, 1878.—*Das metaphys. Motiv und die Geschichte der Phil.*, Breslau 1882.— *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, Berlin, 1894.—R. HERRMANN ha criticado la teoría de Schuppe sobre el pensamiento en una disertación: *Schuppes Lehre vom Denken*, Greifswald, 1894.

(2) Sus obras son: *Ueber Transcendenz des objects und des Subjects*, Leipzig, 1882.— *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, ibid., 1884 —*Reproduction, Gefühl und Wille*, ibid, 1887. – *Grundlagen zu einer Ethik*, ibid., 1887.—*Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung*, ibid., 1896.— *Das menschliche Glück und die sociale Frage*, Tubinga, 1896

resulta de la unidad que el entendimiento establece entre todos los datos de conciencia. Para la solución del problema del solipsismo es suficiente demostrar que el mundo de las percepciones es una abstracción forjada sobre las experiencias individuales y que nada puede saberse de las cosas que están fuera de la conciencia, aunque no sea imposible que lo conocido tenga una realidad independiente del yo.

Kauffmann, en su *Immanente Philosophie* (Leipzig, 1893), llega al extremo de afirmar que la oposición entre sujeto y objeto no está contenida en la realidad, sino que es resultado de nuestras interpretaciones complementarias de lo real, en virtud de las cuales atribuímos al yo todos los hechos reales y empíricos, y concedemos al no-yo una existencia que es exclusivamente hipotética, trascendental.

En la citada revista ha colaborado también **J. Rehmke** (1848), y aunque sus ideas discrepan bastante de la filosofía immanente, es partidario del monismo subjetivista, y cree que en el conocimiento de nuestro propio ser se apoya la certeza del mundo exterior.

El empiriocriticismo condena por igual á todos los sistemas filosóficos; ni quiere ser realista ni idealista, porque todos esos sistemas alteran el dato fundamental y primitivo que admite todo el mundo. Para evitar las posibles deformaciones de la realidad por nuestro entendimiento al concebirla, quiere Ricardo **Avenario** que la filosofía se limite á analizar y describir la *forma* y *contenido*

de la experiencia general. Tal es el objeto que persigue en sus dos obras: *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 vol., Leipzig, 1888-90 y *Der menschliche Weltbegriff*, ibid., 1891.

Según Avenario, es un axioma indiscutible, reconocido por todos como punto de partida para toda concepción filosófica, el siguiente: "Todo individuo humano supone primeramente y en frente de sí mismo un medio compuesto de partes diversas; supone, además, otros individuos humanos en posesión de diversas enunciaciones; supone, en fin, alguna relación de dependencia entre esas enunciaciones y el medio„. De aquí infiere que la crítica de la experiencia pura ha de dar solución á estas tres cuestiones: 1.ª, cómo y en qué medida pueden los elementos constitutivos del medio que nos rodea, ser considerados como preliminar ó suposición de la experiencia; 2.ª, cómo y en qué medida los valores enunciados se pueden admitir en calidad de experiencia; 3.ª, cómo y en qué medida se suceden el concepto sintético y el analítico, y si es aceptable su coincidencia.

Adviértase que por enunciaciones (Aussagen), Avenario entiende toda expresión, cualquiera que sea, palabra, gesto, movimiento, etc. que traduce al exterior las impresiones del espíritu. En cuanto á los *valores* distingue el *valor R* (de Reiz, excitación), ó sea, todo lo que consideramos como un elemento del medio exterior; y el *valor E* (de Empfindung, sensación) ó psíquico, que es la impresión sentida por el hombre, en lo

que puede describirse. Este último depende del primero, indirectamente por intermedio del sistema nervioso central, que en la técnica de Avenario se llama *sistema C*.

Así llega, dice uno de sus discípulos (1), á una concepción unitaria de los dos mundos del ser y del pensamiento, considerándolos como valores *E* que dependen de las variaciones del sistema *C*.

(1) Fr. Carstanjen en la *Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil.* 1896, citado por Mgr. Mercier, en su obra *Origines de la Psychol.*, etc. También debemos incluir entre los discípulos de Avenario á R. Willy (1855), Privatdocent en Berna, y á J. Petzoldt.

CAPÍTULO X

La psicología contemporánea

I Lotze, Fechner y Wundt.—II La psicofisiología y sus laboratorios.—III Especialidades psicológicas. *A)* psicología del niño; *B)* psicología comparada del hombre y del animal; *C)* psicología étnica; *D)* psicología patológica: *E)* psicología de los estados y profesiones.

I

Si la psicología inglesa en los tiempos modernos se ha distinguido por el análisis de los fenómenos conscientes, realizado con tal escrupulosidad que, después de los trabajos de Stuart Mill, Bain y Spencer, no parece sea posible una descripción más acabada del contenido del espíritu, los psicólogos alemanes, sin descuidar la parte descriptiva de los hechos de conciencia, han puesto su mayor empeño en averiguar las condiciones físicas de la vida consciente, á cuyo estudio han aplicado el método experimental, logrando vencer con su talento calculador y su constancia inquebrantable gran parte de los gravísimos inconvenientes que ofrecía este problema.

En vez de discutir en el terreno metafísico si el alma y el cuerpo forman una sustancia com-

pleta, ó dos sustancias íntimamente relacionadas entre sí, ó resolver por hipótesis *a priori* y abstracciones sin fundamento lo que han llamado impropiamente algunos psicólogos el comercio del alma con el cuerpo, los psicólogos alemanes, á partir de Lotze, han intentado desmenuzar las relaciones de lo físico con lo mental valiéndose de procedimientos cuya exactitud y precisión nadie se ha atrevido á poner en duda, á saber, el número y la medida. Por este camino han logrado aproximar todo lo posible la ciencia psicológica con la fisiología, pero sin llegar á confundirlas.

Y fueron luego tan abundantes las investigaciones en esta materia y tan concluyentes en muchos puntos sus resultados, que pueden hoy con perfecto derecho dar á su labor la categoría de ciencia y designarla con el nombre de ***psicología fisiológica***.

Como era de esperar de los métodos y procedimientos seguidos por esta nueva clase de psicólogos, el objeto principal de sus investigaciones no han sido aquellos actos de la vida consciente que se encuentran más alejados de la influencia y condiciones materiales, sino los que la psicología aristotélica considera como dependientes por igual del cuerpo y del alma, ó sea los fenómenos de la vida sensitiva: los actos reflejos y los instintos; el estudio detallado de las sensaciones, con las cuestiones relativas al tiempo y al espacio dentro de los limites de la experiencia: los movimientos; los modos de expresión y el lenguaje; las condiciones de la voluntad y de la

atención; las formas menos complejas de los sentimientos; todo esto es lo que constituye el círculo de investigación para los psicólogos experimentalistas de Alemania (1).

Aunque Herbart señaló ya la necesidad de aplicar el cálculo á la psicología, no creyó que pudiera tener lugar la experimentación en estas materias; por lo cual debe considerarse como iniciador de esta tendencia al eminente metafísico

Hermann Lotze (1317-1881), uno de los pensadores más profundos de que puede gloriarse la Alemania moderna, según expresión del sabio crítico Sr. Menéndez y Pelayo. Sucesor de Herbart en la Universidad de Gottinga, vino á continuar la protesta que aquél había levantado contra el idealismo de Hegel, aunque para ello emplee procedimientos tan distintos que no se le puede incluir entre los discípulos de la escuela herbartiana. Su sistema, denominado *Ideal-realismus*, tiende á armonizar el dualismo de lo espiritual y de lo corpóreo con la aspiración constante y legítima de la inteligencia humana á la simplificación y á la unidad. Para lograr esta sencillez y unidad en la explicación razonada del universo, no hace falta amontonar los seres y suprimir sus diferencias para convertirlos en una sola realidad, sino que es muy bastante el observar que esa supuesta multitud de seres, con cualidades distintas y aun contrarias, se halla regida por leyes ge-

(1) Véase *La psychologie allemande contemporaine* de TH. RIBOT. Deuxiéme edit. París. 1885. Introd., pág. XXIII.

nerales y abstractas, las cuales, aunque sean muy variadas y comprendan bajo su dominio á seres muy diversos, se combinan armónicamente y dan por resultado la unidad de plan que preside al desarrollo de la vida del mundo. La existencia, pues, concluye Lotze, de ***realidades*** que sean como el punto de aplicación de las fuerzas cósmicas, se concilia perfectamente con la unidad que la razón exige en la contextura del universo (1). Si la variedad de los fenómenos observados nos obliga á creer en la variedad de sustancias en que aquellos se manifiestan, las diferencias observadas entre los fenómenos del espíritu y los que atribuímos á la materia son tan radicales y profundas, que no permiten en modo alguno dudar de la existencia del alma como un ser superior y distinto de la materia (2). Sin embargo, entre una y otra hay relaciones muy íntimas y recíprocas influencias, y á determinarlas con exactitud y precisión ha de aspirar la psicología, si quiere ser verdadera explicación científica de los fenómenos espirituales (3).

(1) Véase su obra: *Principes généraux de psychologie physiologique*, traducida por A. PENJON. Deuxiéme édit. París, 1881, pág. 15 y siguientes.

(2) Ob. cit , págs, 19 y 20.

(3) Ibid., pág, 62. No se crea por estas aficiones de Lotze á estudiar las dependencias de la vida espiritual respecto de la materia, que cercene en lo más mínimo las prerogativas del alma; antes al contrario, en esta obra encontrará el espiritualista armas de muy buena ley y argumentos vigorosos contra el materialismo. Sin embargo, en cuanto á la inmortalidad personal del alma ni la niega ni la afirma, fundando su indecisión en la carencia de una demostración evidente.

Fruto de sus investigaciones psicológicas en esta dirección ha sido su famosa teoría de los ***signos locales***, con la que pretende explicar el complicado problema de la percepción sensible. Teoría que ha influído poderosamente en los psicólogos posteriores, decidiéndolos á abandonar, los unos la teoría nativista que se amoldaba muy bien á la tendencia subjetivista de la escuela kantiana, y á considerar los otros como insuficiente la antigua hipótesis de las ideas-imágenes. Una y otra, dice Lotze, han incurrido en petición de principio; porque para explicar cómo nos formamos idea del espacio ó de la extensión, se sirven de elementos que suponen ya la adquisición de esa idea. Este gravísimo inconveniente cree haberlo evitado Lotze con su hipótesis de los signos locales, cuyo resumen damos á continuación tomándolo del conocido psicofisiólogo italiano Sergi.

"Según Lotze, no son las predisposiciónes orgánicas las que pueden darnos la facultad de la localización, sino cierta sensación que va unida á las sensaciones tactiles, es la que nos hace distinguir un lugar de la piel de otro lugar de la misma, puesto que las excitaciones que proceden de los diversos puntos de la piel no son distintas, como no son distintas las fibrillas nerviosas que se extienden por esa misma piel. Pero si suponemos que la sensación tactil va acompañada de un elemento sensacional que se refiere al lugar de la excitación, y varía con este mismo lugar, no es difícil concebir que podamos representarnos los diversos puntos de la piel. Este elemento sensacional es un simple dato psicológico; no basta para la localización, siendo todavia necesaria la experiencia. Esta experiencia nos la da la 'percepción visual y, cuando ésta falta, el movimiento„. (1)

La predilección por el estudio de las cuestiones psicológicas desde el punto de vista fisiológico, no ha impedido á Lotze examinar con detenimiento aquellos problemas que por su índole especial, aunque tienen su nacimiento en la psicología, se les ha llamado metafísicos ó trascendentales en los tiempos modernos. La existencia del alma, su origen, su destino para otra vida superior, la libertad, etc., son puntos que Lotze ha tratado extensamente y con criterio espiritualista.

Finalmente sostiene que el postulado metafísico de lo absoluto ó infinito que suponían los idealistas, debe reemplazarse por el concepto de un Dios personal, el cual por sus atributos de unidad, eternidad, ubicuidad y omnipotencia, es el fundamento de todo lo real, y por su sabiduría, justicia y santidad, debe considerarse como el supremo ideal y el sumo bien (2).

---

(1) *La psychologie physiologique*, traducción francesa por M. Mouton. París, 1888, pág. 183.

(2) De entre los escritos de Lotze que más se relacionan con la filosofía, citaremos los siguientes: *Metaphysik*, Leipzig 1841.—*Logik*, ibid. 1843.—*Medicin. Psychologie oder Physiologie der Seele*, ibid. 1852.—*Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 volúmenes, ibid. 1856-1864, 5.ª edic. 1896.—*Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (forma el tomo VII de la «Historia de las ciencias en Alemania»), Munich 1868.—*System der*

Con no menos empeño que Lotze continuó **Teodoro Fechner** (1801-1887) la tarea de fijar con toda la exactitud posible "las relaciones entre el alma y el cuerpo, ó en términos generales, entre el mundo físico y el mundo psíquico„, designando su labor en este sentido con el nombre de *psicofísica*. En la obra que con este título apareció en 1860, nos presenta Fechner un sinnúmero de experiencias, de tablas, de cifras y de cálculos, enderezado todo ello principalmente á reducir á fórmula matemática la relación entre la excitación y la sensación (1). Dicha fórmula que lleva su nom-

---

Philosophie, I *Logik*, (Leipzig 1874, 2.ª edic. 1881) II *Metaphysik*, ibid. 1879, traducida al francés, París 1883. Después de su muerte se han publicado sus lecciones de cátedra en 8 vol. (Leipzig 1881-1884).

Se han escrito muchas disertaciones, artículos y monografías sobre las ideas filosóficas de Lotze. Indicaremos algunas: E. Pfleiderer, *Lotzes philosophische Weltanschaung nach ihren Grundzügen*, Berlín 1881, 2.ª edic. 1884. —F. Tocco, *Lo spiritualismo de Lotze*, Nápoles 1887.— Joh. Wolff, *Lotzes Metaphysik*, Fulda 1892.—R. Falckenberg, *H. Lotze*, I Th. *Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen*, Stuttgard 1901.

(1) En años anteriores había escrito Fechner varias obras que contienen su sistema filosófico; pero que no han logrado interesar á los historiadores de la filosofía. Wundt hace notar este olvido en un opúsculo que acaba de publicar con motivo de la celebración del centenario de Fechner. En él nos lo presenta como metafísico y teósofo, heredero de los románticos y principalmente de Schelling (Vid. *G. T. Fechner. Rede zur Féier seines hundertj*. etc.)

En dichas obras sostiene Fechner que lo espiritual y lo corpóreo no son más que aspectos de una misma realidad. El último límite de la realidad por el lado espiritual es la conciencia del espíritu divino, y por el lado

bre y á la cual debe su prestigio entre los psicólogos, se enuncia así: ***La sensación crece como el logaritmo de la excitación.*** No hay que decir que para llegar á esta conclusión ha recorrido Fechner una serie tan larga de observaciones y de experiencias que le acreditan de investigador pacientísimo y tenaz (1). Sin embargo su famosa ley viene siendo objeto de grandes discusiones entre los psicofisiólogos: unos como Bernstein, Brentano y Lange la han calificado de inexacta para determinadas sensaciones, otros como Hering y Delbœuf la han combatido abiertamente declarando imposible ó muy difícil la precisión matemática en asunto tan complejo, y finalmente muchos espiritualistas han creído ver en ella un argumento más en favor del materialismo, ó una cues-

---

corpóreo los átomos simples. La conciencia y el átomo son inseparables, de suerte que á pesar de las diferencias que observamos entre los seres, en todos se encuentra el elemento corporal y la conciencia, lo mismo en los cuerpos celestes que en los terrestres, en el mineral que en la planta. En todos se da el pensamiento y la vida; hasta el conocimiento en Dios es imposible sin un mundo corpóreo y dotado de movimiento.

(1) En esta labor le señaló el camino Henri Weber que, de ciertas experiencias sobre apreciación de pesos y longitudes y sobre la más pequeña diferencia perceptible entre dos tonos de diferente altura, dedujo la siguiente ley: «Las sensaciones crecen en cantidades iguales, cuando los excitantes crecen en cantidades *relativamente* iguales.» Esta ley ha sido expresada por Delbœuf bajo esta otra forma: «La más pequeña diferencia perceptible entre dos excitaciones de la misma naturaleza, es siempre debida á una diferencia real que crece proporcionalmente con las excitaciones mismas.» Véase *La Psychol. allem.* de Ribot. París, Alcan, 1885, pág. 153.

tión que por lo incierta y baladí debe abandonarse (1).

Pero los desprecios y contradicciones con que tropezó en sus orígenes la psicofisiología no han logrado detenerla en su carrera de avance. Si los trabajos de Lotze, Fechner, etc., que acabo de señalar rápidamente, son todavía fragmentarios y no constituyen un estudio completo y sistemático de las manifestaciones del espíritu individual según los procedimientos experimentales, no puede decirse lo mismo de la inmensa labor que desde hace cuarenta años viene realizando el eminente profesor de la Universidad de Leipzig

Guillermo Wundt, cuya poderosa inteligencia ha podido aunar el conocimiento profundísimo de la

---

(1) Entre las obras de Fechner citaremos las siguientes: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, Leipzig 1836, 4.ª edic. 1900.—*Ueber das höchste Gut*, ibid. 1846 —*Nanna oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, Leipzig 1851, 2.ª edic. 1901.—*Ueber die physikal. und philos. atomenlehre* ibid. 1855, 2.ª edic. 1864 —*Elemente der Psychophysik*, ibid. 1860, 2.ª edición con un apéndice sobre los escritos de Fechner, 1889.—*Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu findem*, ibid. 1861.—*Die drei motive um Gründe des Glaubens*, ibid. 1863. *Zur experimentabu Aesthetik*, ibid. 1871.—*Einige Ideen zur Schöpfungs-und Entwickelungsgeschichte der Organismen*, ibid. 1873.—*Vorschule der Aesthetik*, ibid. 1876, 2.ª edic. 1897. *In Sachen der Psychophysik*, ibid. 1877.—*Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, ibid. 1879,—*Revision der Hautpunkte der Psychophysik*, ibid. 1882.

Sobre Fechner han escrito, además de Wundt cuyo folleto hemos ya mencionado, M. Brasch, *Leipziger Philosophen*, (Leipzig 1894) y Kurd Lasswitz, *G. Th. Fechner*, Frommanns Klassiker der Philosophie, (Stuttgardt 1896).

medicina y ciencias naturales con el estudio detenido de los abstrusos problemas de la filosofía y de las ciencias sociológicas. Genio universal á la manera de Spencer, no sólo ha tratado extensamente de la fisiología humana y comparada, en sus relaciones con la psicología individual y social, sino que su pluma ha corrido con originalidad y soltura por el inmenso campo de la ciencia filosófica en sus distintas ramas. La lógica, la ética y las cuestiones metafísicas han sido ampliamente discutidas y expuestas por el talento enciclopédico de Wundt (1). Y lo que es más ad.

---

(1) He aquí la lista de sus obras: *Lehre v.d. Muskelbewegung*, Braunschweig 1858.—*Beiträge zur Theorie der Sinneswahrn.*, Leipzig 1862.—*Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, ibid. 1863; 2.ª edición con notables reformas, Hamburgo 1892; 3.ª edic. 1897.—*Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, Erlang 1864. 4.ª edic. 1878.—*Die physikalischen Axiome und ihre Beziehungen zum causalprincip*, ibid. 1866.—*Handbuch der medicinischen Physik*, ibid. 1867. *Untersuchung zur Mechanik der Nerven und Nervencentren*, ibid. 1871. —*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1873; 4.ª edic. 1893.—*Ueber die aufgabe der Philosophie in dem Gegenwart*, 1874.—*Einfluss der Philosophie auf die erfahrungswissenschaftem*, discurso de apertura, Leipzig 1876. —*Logik*, I vol. «Teoría del conocimiento», II vol. «Metodología, Stuttgart», 1880, 1883; 2.ª edición aumentada, ibid. 1893-95 —*Essays*, Leipzig 1886.—*Ethik*, Stuttgart 1886, 2.ª edic. ibid. 1892.—*Zur Moral der litterar. Kritik*, Leipzig 1887.—*System der Philosophie*, ibid. 1889, 2.ª edición 1897.—*Grundriss der Psychologie*, ibid 1896, 4.ª edición 1901; de este compendio de psicología tenemos versión castellana en la biblioteca «La España Moderna».—*Völkerpsychologie*, de la cual se ha publicado un tomo; *Die Sprache*, 1900.—Además, Wundt ha mantenido con su colaboración y la de sus discípulos, los *Philosophische Studien*, por espacio de veinte años, desde 1881 á 1902.

mirable todavía: todo este conjunto tan numeroso y variado de producciones científicas responde á una idea fundamental que Wundt persigue sin tregua ni descanso, como si fuera el acicate perenne de su genio. Ese ideal no es otro que dar á la filosofía una forma más científica, aplicando á todas sus cuestiones el método experimental.

Para lograrlo empieza por afirmar que las ciencias son la base de la filosofía, puesto que ésta no es otra cosa que "la sistematización de los conocimientos generales que nos suministran las ciencias particulares; ó la coordinación de los conocimientos particulares en una concepción general del mundo y de la vida que responda á las exigencias de la razón y á las necesidades de la conciencia.„ El empeño mismo de aplicar la experimentación á la psicología no es para reducirla á la fisiología, sino para transformarla, de ciencia meramente descriptiva del alma, como ha sido hasta ahora, en ciencia *explicativa*. Esto cree conseguirlo añadiendo á la observación interior, que no puede dar otra cosa que descripciones de los estados de conciencia, la experimentación con su compañera inseparable, la *medida*. Pero entiéndase bien: "nuestras medidas no se aplican *directamente*, ni á las causas productoras de los fenómenos ni á las fuerzas productoras de los movimientos: únicamente podemos medir dichas fuerzas por sus efectos.„ (1) Tal es el método de la psicología fisiológica de Wundt. De esta suerte el número y la medida que, á pesar de su innegable y fecundísima utilidad para el estudio de los fenómenos físicos, no se habían empleado ni siquiera como auxiliares en la interpretación de los hechos de conciencia, vienen á ser el método principal de las investigaciones psicológicas de Guillermo Wundt. Estas investigaciones no se han limitado al estudio de las relaciones cuantitativas entre la sensación y los excitantes del exterior, entre los movimientos orgánicos y los estados de conciencia que los determinan; sino que abarcan todas las cuestiones que á la psicología corresponden, como son, por ejemplo, la percepción exterior, la localización, la memoria, sus distintas clases, (visual, auditiva, de cifras, etcétera) y sus variaciones de un individuo á otro, el fenómeno de la asociación y sus condiciones, la imagen y sus distintas fases hasta convertirse en idea general, los sentimientos, la duración de los actos psíquicos desde el más simple al más com-

De entre los numerosos trabajos que se han escrito sobre Wundt, principalmente en revistas filosóficas, citaremos los artículos de Lachelier en la *Revue philosophique*: *La Théorie de connaissance de Wundt*, vol. 10, 1880, páginas 23-48; *Les lois psychologiques dans l'école de Wundt*, vol. 19, 1895, págs. 121-146; *La métaphysique de Wundt*, vol. 29, 1890, págs. 449-470 y 380-603; *La théorie du jugement et du raisonnement déductif dans la Logique de Wundt*, vol. 38, 1894, págs. 348 y siguientes; y el resúmen que del sistema filosófico de Wundt ha escrito Mgr. Mercier en sus *Origines de la psycologie contemporaine*. También merece especial mención la monografía de Edm. König, *Wilh. Wundt, seine Philosophie und Psychologie*, Stuttgart 1901.

(1) Véase la obra ya citada de Ribot, *Psycol. allemande*, pág. 224.

plejo, etc. etc. Bien se comprende que en un resumen no podemos ni siquiera señalar las conclusiones que Wundt establece respecto de cada uno de esos puntos, pero no queremos omitir su teoría sobre la naturaleza y estructura del hecho psíquico, porque es sumamente curiosa y original.

Censura Wundt el exagerado ***intelectualismo*** de aquellos psicólogos que han considerado los hechos conscientes como si fueran meramente representativos, reduciéndolos á una serie de objetos que están grabados en la conciencia de un modo tan fijo é invariable, como los cuadros en el caballete del pintor cuando éste se propone sacar una copia. Partiendo de esta base ha venido á ser la psicología una copia verbal de las representaciones de la conciencia.

Pero los hechos psíquicos no son una mera representación, ni en ellos debe considerarse exclusivamente el aspecto objetivo, al contrario, forman ***un todo indivisible*** de actividad y de conocimiento, y son esencialmente subjetivos. "Los hechos psíquicos, dice, son ***acontecimientos*** y no objetos; como tales se suceden en el tiempo, y no son jamás idénticos en dos momentos diferentes... La experiencia inmediata no conoce las cosas en reposo, sino un flujo continuo de acontecimientos móviles; no está formada de objetos sino de ***procesos***, los cuales no son otra cosa que los acontecimientos comunes á toda la vida humana considerados en sus mutuas relaciones. Cada uno de estos procesos encierra un contenido objetivo,

pero es al mismo tiempo un acto subjetivo; participa pues de las condiciones generales del conocimiento, y de las condiciones á que están sometidas todas las acciones humanas.„ (1)

Por lo que se refiere á la estructura y combinación de los hechos conscientes, admite con los asociacionistas ingleses que toda forma superior de la actividad psíquica es una resultante de las formas inferiores; siendo la sensación el elemento primordial de todas ellas. Estas formas se enlazan entre sí en el desarrollo de la vida del espíritu, no por asociación sino bajo la forma de razonamiento. Para Wundt todo hecho de conciencia es una conclusión cuyas premisas son inconscientes, invirtiendo así el orden de sucesión comunmente establecido en la serie de los hechos psíquicos. Este orden suele ser: ideas, de las que resultan los juicios, y de éstos procede el razonamiento; mientras que en la psicología de Wundt la actividad del entendimiento comienza por los raciocinios, éstos nos llevan á formular juicios, sin los cuales sería imposible formar las ideas.

No aparece menos original este filósofo en sus opiniones sobre la metafísica.

Para librarla de los injustificados ataques del positivismo le señala como base la experiencia, y como método, el mismo que emplean las demás ciencias y que consiste en relacionar unos hechos con otros mediante el principio de razón suficiente.

(1) Citado por Mr. Mercier en su obra: *Les origines etc.*, pág. 179 y siguientes.

Pero como las ciencias particulares, aunque informadas por el espíritu de unificación á que aspira siempre la razón humana, nos presentan dos series de hechos como independientes y distintos, á saber, los hechos psicológicos y los hechos cosmológicos que corresponden á las ciencias del espíritu y á las ciencias de la naturaleza respectivamente, la labor de la metafísica será examinar esos elementos para hacerlos concordar y reunirlos en un todo exento de contradicciones.

Ahora bien: la distinción de los hechos psicológicos y cosmológicos procede de una abstracción intelectual consistente en que las ciencias cosmológicas al examinar los datos concretos de nuestra actividad representativa prescinden del sujeto pensante; así por ejemplo, el físico al examinar las condiciones de la luz no se detiene á examinar ni la impresión que le produce ni cómo ha podido percibirla, etc., mientras que las psicológicas se fijan principalmente en el aspecto subjetivo y genético de dichos datos. Luego la dualidad, al parecer irreductible, de los hechos psicológicos y cosmológicos queda reducida, en opinión de Wundt, á dos aspectos del yo, el uno ***pasivo*** y el otro ***activo***. Ahondando más en las relaciones entre esos actos, se advierte que en los estados pasivos, ó sea cuando recibimos las impresiones del exterior, no podemos menos de atribuir esa pasividad que nosotros sentimos á la actividad de los objetos exteriores; de donde resulta que la actividad es elemento primordial y anterior á la pasividad. Si consideramos esa actividad

aislada de todo objeto, queda reducida á nuestro ***querer***, y al atribuirla á los seres que forman el universo, hemos de interpretarla también en función de ***voluntad*** ya que no conocemos otra clase de actividad.

Aunque por lo que llevamos dicho pudiera creerse que el sistema metafísico de Wundt es un monismo panteísta al estilo de Schopenhauer, sin embargo, Guillermo Wundt manifiesta decidido empeño en mantener la individualidad de los seres y rechaza todo principio universalista que sea incompatible con la autonomía de las ***unidades individuales***. Ni acepta el monismo de Schopenhauer, ni explica la sustantividad de los seres, como Leibniz, haciéndola consistir en la representación. La voluntad que él establece como principio universal de todas las cosas, es una voluntad colectiva en cuyo seno pueden subsistir con verdadera individualidad las ***unidades volitivas***. (1) El mundo es una totalidad de unidades volitivas cuya influencia recíproca de unas en otras produce las representaciones, y esta definición del cosmos resume el pensamiento metafísico de Wundt.

No han faltado admiradores y discípulos á los filósofos precedentes; antes al contrario, una bue-

(1) Les da este nombre y no el de sustancias, porque le parece una contradicción el suponer la actividad como fundamento de los seres y atribuir á dicha actividad el carácter de permanencia que envuelve el concepto de sustancia; puesto que la permanencia lleva consigo la inacción.

na porción de los filósofos alemanes de nuestros días parecen seguir sus huellas, ó por lo menos su orientación filosófica.

Señalaremos los más importantes.

El idealismo templado de Lotze respiran las obras de **Teichmüller** (1832-1888) en las que se manifiesta partidario de la distinción entre el ser ideal, contenido y objeto de nuestros pensamientos, el ser real y el ser sustancial ó sea, el yo, en el que se enlaza lo ideal con lo real. También sostiene la inmortalidad personal.

R. Falckenberg (1851) ve en Lotze la concepción filosófica más importante entre los sistemas posthegelianos, y estima necesaria una renovación del idealismo de Fichte y Hegel, en la cual se dé más importancia á las ciencias experimentales.

El contradictor de Harnack Julio **Bauman** (1837) cree que los resultados de las escuelas idealistas vienen á ser una confirmación del realismo. Aunque no podamos penetrar directamente en el interior de la naturaleza, podemos, por caminos indirectos, adquirir la convicción de que las ideas de sustancia, causalidad, etc., son aplicables á las cosas. La experiencia nos da á conocer ciertas analogías entre los seres, las cuales nos permiten afirmar la existencia de leyes naturales y de un principio intrínseco de finalidad en el universo. No cree Bauman que la inmortalidad consista en la existencia del alma separada del cuerpo, sino en la eterna transmigración de un cuerpo á otro.

Günther Thiele (1841) que se ha educado en las

obras de Kant y de Hegel, mantiene en contra del positivismo la necesidad de un principio absoluto y sustancial, que sirva de base y de punto de unión á la multiplicidad de fenómenos del mundo sensible. De análoga manera los fenómenos cognoscitivos en el hombre exigen una sustancia permanente é idéntica á sí misma á través de las vicisitudes del tiempo. Este yo supratemporal y que se manifiesta por nuestros actos, es idéntico al ser sustancial y absoluto; por eso la inmortalidad del alma en concepto de Thiele, viene á ser como una separación del alma del organismo para vivir en el pensamiento del yo supratemporal.

En este grupo de idealistas moderados podemos incluir á los historiadores de la filosofía **Edmundo Pfleiderer** (1842) y **H. Siebeck** (1842). El primero se ha distinguido principalmente por su monografía sobre Leibniz y por sus trabajos acerca de Sócrates y Platón. La *Historia de la Psicología*, del segundo, que no está terminada todavía, es la obra más importante que se ha escrito sobre la materia. Siebeck ha escrito también de estética y de filosofía de la religión. (1)

---

(1) Las principales obras históricas de Pfleiderer son: *Was ist der Quellpunkt des Heraklit. Philos.* ?, Tubinga 1886. —*Die philosophie des Heraklit v. Eph. im Lichte der Mysterienidee*, Berlín 1886.—*A. Geulincx als Hauptvertreter der occasionalist. Metaph. und Eth.* Tubinga 1882 —*G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger*, Leipzig 1870.—*Kantischer Kriticismus und Englische Philosophie*, Halle 1881. *Lotzes philos. Weltanschanung nach ihrem Grundzügen*, Berlín 1882.—*Sokrates und Plato*, Tubinga 1896.

Y cerramos esta enumeración con Cristobal **Sigwart** (1830), profesor de Tubinga, el cual si bien reconoce la necesidad de un principio que enlace el pensamiento con la realidad, y por el cual sea posible una síntesis del sujeto y del objeto, no llega en modo alguno á las exageraciones del idealismo. Y no hacemos mención de él precisamente por sus ideas metafísicas, sino por su obra de *Lógica*, (1) una de las mejores que se han escrito en estos últimos años. Sigwart concibe la lógica como una teoría del arte de pensar, que tiene por objeto adquirir proposiciones universalmente valederas y ciertas. La técnica propiamente dicha de la lógica es la metodología. En ella trata extensamente de la inducción, de las hipótesis fundamentales que dan origen á los distintos métodos psicológicos, de los métodos históricos y estadísticos, y de los principios metódicos de la Etica.

Las de Siebeck son: ***Untersuchungen der Philosophie der Griechen***, Halle 1873.-***Geschichte der Psychologie***, 1880-1884, dos volúmenes, el primero de la Psicología antes de Aristóteles, y el segundo desde Aristóteles hasta Sto. Tomás.

(1) *Logik*, 2 vol. Tubinga 1873-1878; 2.ª edic. Friburgo y Leipzig, 1889-1893: I vol. ***Die Lehre vom Urtheil, vom Begr. und v. Schluss;*** II vol. ***Die Methodenlehre***. Además ha escrito ***Beiträge zur Lehre vom hypotet. Urtheil***, Tubinga 1879 y algunas otras en que discute problemas referentes á la Etica.

II

Acariciada por Wundt la idea de someter el estudio de la psicología á los procedimientos de investigación que emplean las ciencias experimentales, hasta el punto de convertirla en ciencia autónoma, independiente y separada de la filosofía, era de esperar, que quien empezó su carrera científica explicando fisiología en la Universidad de Heidelberg, había de completar su reforma de la psicología dotándola de un laboratorio en el que pudieran realizarse las experiencias que los nuevos problemas psicológicos reclamaban. Esta necesidad de gabinete de experimentación para la nueva psicología se comprenderá mejor si presentamos, aunque sea en brevísimo resumen, los puntos principales del programa señalado por Wundt á la psicofisiología. Son estos:

1.º La ***psicofísica***, que tiene por objeto averiguar las relaciones entre los estados psíquicos elementales, ó sea la sensación, y sus excitantes, ya físicos ya químicos. Casi todos los trabajos que se han realizado sobre este punto, se reducen á comprobar ó rectificar la ley de Fechner, y á extenderla á todas las sensaciones.

2.º *Dinamogenia de las sensaciones;* la cual comprende el influjo de éstas en los aparatos respiratorio, circulatorio y muscular. Entre los resultados de las investigaciones realizadas para determinar dicho influjo, debe citarse, como de

gran importancia para la psicología, el principio ya completamente demostrado: "Toda imagen tiende á su realización„, de manera que la imagen de un movimiento va acompañada de un comienzo de ejecución de ese movimiento. Así, el que presencia una corrida de toros ó una sesión de esgrima, va siguiendo con sus ademanes sin darse cuenta los movimientos del "espada„ ó del tirador de sable. Sus músculos están en continua agitación vibrando al compás de los movimientos, como vibra el aire de un salón bajo las ondas sonoras de una orquesta. Con ese principio se explican los llamados fenómenos de imitación, como si uno bosteza bostezamos también, si un niño ríe ó llora delante de otro niño, éste acaba por hacer lo propio, etc. A esa ley obedecen igualmente ciertos movimientos de los hipnotizados.

3.º La *psicometria* ó duración de los procesos psíquicos. Se ha intentado medir el tiempo llamado de reacción simple ó sea el que trascurre entre la acción del excitante sobre el organismo y la reacción consiguiente, el tiempo que se invierte en elegir entre dos ó más movimientos, el tiempo necesario para distinguir dos ó más representaciones, y finalmente, el que se emplea en evocar un recuerdo, formular un juicio, etc. Como se trata de medir cantidades casi infinitesimales y los sujetos de experiencia no son igualmente vivos y despiertos ni es fácil colocarlos en circunstancias matemáticas iguales, no es de extrañar que las conclusiones sobre esta materia varíen de un psicólogo á otro.

4.º *Ideación*. Con esta palabra designamos no sólo las investigaciones llevadas á cabo para determinar la extensión de la atención y de la conciencia, observando cuantas impresiones aproximadamente se pueden advertir en un momento dado, sino también las curiosísimas experiencias que se han hecho sobre la memoria, los fenómenos de asociación, la sugestibilidad de los términos, ya concretos, ya abstractos, y de las acciones, etc.

Toda esta labor no sólo exigía procedimientos de investigación completamente nuevos en armonía con la originalidad de la materia, sino también aparatos de maravillosa precisión y de muy ingenioso mecanismo. Entre estos figuran, aparte de los aparatos registradores y demás utensilios que ordinariamente se emplean en un gabinete de fisiología bien montado, otros muchos peculiares de la investigación psicofisiológica, como el del abate Rousselot para la inscripción de los movimientos de la palabra, la planchita destinada al estudio de los movimientos inconscientes de los dedos, el de Scripture para percibir los colores, el perímetro y el optómetro de Badal para medir el campo de las sensaciones visuales, la balanza y el pletismógrafo de Mosso para apreciar las alteraciones del riego sanguíneo, la larga serie de cronómetros y cronóscopos, algunos de los cuales permiten apreciar hasta cienmilésimas de segundo, y otros cuya descripción puede verse en las numerosas obras de psicología fisiológica.

Ante esta novedad científica que Wundt pre-

sentaba al mundo sabio en 1878, no podía permanecer indiferente la curiosidad con que la naturaleza dotó, según frase de Séneca, al ingenio humano. A presenciar las investigaciones que el psicólogo alemán realizaba en su laboratorio de Leipzig y aprender las manipulaciones y los métodos de observación *externa*, en materia que todos creían exclusivamente reservada al ojo penetrante de la conciencia y de la reflexión, acudieron de las distintas regiones de Alemania y de los demás países de Europa y aun de América, centenares de alumnos que se encargaron luego de propagar cada uno en su patria respectiva los progresos de la ciencia psicofisiológica.

Así vemos que en Alemania, al año siguiente 1879, E. Müller establece en Gottinga el segundo laboratorio imitación del de Wundt; unos años después, 1888, se inauguraba otro dirigido por Martius en la ciudad de Bonn, y finalmente Ebinghaus se ponía al frente de otro que hace pocos años se ha establecido en la capital del imperio germánico. Y no se crea que estos laboratorios significan unos miles de pesetas sonsacados al Erario público por las ciudades alemanas que creyeran tener psicólogos como Wundt comprando aparatos iguales á los que éste utilizaba, (como el bibliófilo que se da importancia de sabio porque ha gastado mucho dinero en comprar libros que sólo emplea para ponderar su rareza y mérito extraordinario ante los amigos) sino que dichos laboratorios son de fundación particular y han nacido del deseo de investigación científica, como lo

demuestra suficientemente el número de Revistas de psicología, cuyo principal objeto es dar conocimiento de las experiencias realizadas. Entre ellas podemos citar: ***Philosophischen studien***, de Wundt, ***Beitraege zur Psychologie und Philosophie***, dirigida por Martius, ***Psychologische Arbeiten*** que dirige Emilio Kraepelin, ***Zeitschrifft fur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane***, fundada por Ebbinghaus y Koenig, y otras muchas.

Con no menos ardimiento se cultivan esta clase de estudios en la América del Norte.

Los americanos, que ni han demostrado grandes aficiones por los sistemas metafísicos, ni pueden orgullecerse con uno de esos grandes filósofos cuya doctrina sea motivo de estudio para el mundo sabio, han sido los primeros en seguir la dirección psicológica de Wundt. Los estudiantes yanquées aficionados á visitar las Universidades de Europa, sobre todo las de Inglaterra y Alemania, llevaron á su país, además de las doctrinas evolucionistas de Spencer y del empirismo psicológico inglés, los nuevos métodos experimentales del psicólogo de Leipzig. No es dificil explicar la aceptación extraordinaria que obtuvo la nueva psicología entre los norteamericanos. El pujante desarrollo que allí tenían las otras ciencias experimentales, no sólo les había educado para la observación y la experiencia, sino que les proporcionaba toda clase de aparatos que pudiera necesitar un laboratorio. Por otra parte: los teólogos protestantes de aquel país, por la relación que la

psicología tiene con los problemas religiosos, venían cultivándola desde antiguo con marcado interés; por esto se advierte en aquel país, durante toda la primera mitad del pasado siglo, la existencia de numerosas producciones sobre el magnetismo, sobre la voluntad humana y la libertad, sobre la inteligencia, y sobre otros temas psicológicos. Con estos antecedentes se comprende que dos años después de haber establecido Wundt su laboratorio, un discípulo suyo Stanley Hall inaugurase otro en la Universidad de Hopkins (Baltimore) y que imitaran luego su conducta casi todas las Universidades de América (1). En esa nueva dirección se hallan inspiradas las obras: *Elements of physiological psychology*, 1887, de Ladd, profesor en la Universidad de New-Haven, el *Handbook of psychology*, 1891, de Baldwin, la *Psicología* de Dewey, algunos trabajos de Delabarre publicados en la *Revue philosophique* de Ribot, etc., etc. Buena prueba de las aficiones á los estudios psicofisiológicos son también las numerosas Revistas dedicadas á esa especialidad, como el *American Journal of Psychology* fundado en 1887 por St. Hall, la *Psychological Review* que publican desde 1894 Catell y Baldwin, los *Estu-*

(1) En los Colegios y Universidades americanas hay 27 laboratorios, esto es, un número mayor que el de los existentes en toda Europa. De estos 27 laboratorios, 8 ó 9 están casi exclusivamente dedicados á la enseñanza, los restantes se ocupan en investigaciones especiales de un modo preferente. Véase la memoria escrita por Delabarre acerca de *Los laboratorios de Psicología en América*, publicada en *L' année psychologique*, 1894, pág. 209.

dios del Laboratorio de Psicología de Yale, y los *Boletines de la Sociedad americana de Psicología*, sin contar los anales que publican casi todas las universidades, en los que abundan trabajos de psicología fisiológica.

De intento hemos reservado para el último lugar al psicólogo americano William James, profesor en la Universidad de Cambridge-Boston, muy notable por sus trabajos psicológicos, y principalmente, por la manera rara de concebir el método psicológico y por su genial hipótesis acerca de las emociones. Partiendo del supuesto, que en nuestra conciencia aparecen siempre formando un todo psíquico indisoluble las sensaciones, las ideas, los sentimientos y las voliciones, censura como lógico y arbitrario el procedimiento, que generalmente siguen los psicólogos, de estudiar en primer término los fenómenos simples para pasar después al estudio de los complejos. La aplicación de este método, que pudiera llamarse *cíclico*, á la psicología, redunda en perjuicio de la claridad de exposición, y rebaja el positivo mérito de la riqueza de observaciones y brillantez de estilo que atesoran los *Principles of Psychology* de William James. De la emoción dice que no es otra cosa que la conciencia de los fenómenos orgánicos que la acompañan, los cuales son considerados generalmente como sus efectos, y son precisamente la causa de la emoción, según el psicólogo americano. Luego en vez de decir que lloramos porque estamos tristes, ó que temblamos porque tenemos miedo, hay que afirmar lo inverso, que

estamos tristes porque lloramos, y que si no tembláramos no sentiríamos el miedo.

Otra de las naciones que más interés han demostrado por los estudios psicofisiológicos es Italia. Ya en el año 1879 publicaba Sergi sus ***Elementos de psicología*** con el objeto de "introducir en las escuelas italianas los nuevos métodos de investigación psicológica„ (1); por esto cuando M. Mouton los tradujo al francés diez años más tarde, aparecieron con el nuevo título de *Psicología fisiológica*. Esta obra, lejos de ser una compilación de las ideas corrientes por aquellos años, representa una labor verdaderamente personal, en que el autor rectifica algunas conclusiones de Weber y Fechner; completa la teoría de los ***signos locales*** de Lotze, aceptada por Helmhotz y Wundt, haciendo ver que la localización y objetivación de las sensaciones depende de otras condiciones además de los signos locales; analiza con mucho detenimiento el fenómeno de la visión, sobre todo en lo que se refiere á la percepción del espacio, y presenta la evolución de los movimientos que nacen de la voluntad. En resumen: la obra de Sergi pasa como una de las obras clásicas en la materia. Por esto cuando se creó en Roma el laboratorio psicofisiológico (1895), él fué el encargado de su dirección.

También puede citarse entre los cultivadores italianos de la Psicofisiología al Profesor de la Universidad de Turín A. Mosso, el cual se ha

(1) Así lo dice en el prólogo de la edición italiana y que aparece en la traducción francesa.

distinguido principalmente por sus investigaciones sobre la influencia de los fenómenos psíquicos en los movimientos de la sangre por los vasos del cerebro. Sus estudios psicofisiológicos acerca del miedo y de la fatiga intelectual y física (1), aunque son principalmente obras de vulgarización, contienen experiencias ingeniosas y gran copia de observaciones interesantes. Este propósito de vulgarizar los estudios psicofisiológicos aparece todavía más claro en la ***Psychologia fisiológica*** de Mantovani, los ***Principios de la Psicología moderna*** de Faggi, los ***Ensayos filosóficos*** de De Sarlo, y en otros profesores italianos que son en su patria el tornavoz de los corrientes psicológicas del extranjoro.

No es menor el movimiento psicofisiológico que se advierte en la vecina república. Desde que en 1888 se fundó en la Escuela de Estudios superiores de París el primer laboratorio psicofisiológico, no han cesado sus directores Beaunis y Alfredo Binet de dar muestras de su entusiasmo por esta clase de estudios, ya educando á la juventud francesa con obras de vulgarización, ya contribuyendo á su adelantamiento y progreso con investigaciones personales, ya dando cuenta detallada de todos los trabajos que dentro y fuera de Francia se realizan en materia psicológica. Su obra: ***Introductión a la psychologie expérimentale***, es un verdadero manual para el psicólogo, puesto que en forma clara y concisa exponen los métodos

(1) *La Peur. Etude psycho-physiologique*. París, Alcan. *La fatigue intellectuelle et physique* París, Alcan. 1896.

que emplea y las cuestiones que intenta resolver la psicología fisiológica, á la cual consideran como "definitivamente organizada en ciencia distinta é independiente de la metafísica, pero no enemiga de ésta„. En su *Bulletin du Laboratoire* que empezó á publicarse en 1893 han aparecido curiosísimas experiencias sobre la audición coloreada, sobre los calculadores, sobre la memoria, etc. Pero la obra de más interés para el mundo científico es indudablemente el grueso volumen que con el título *L, année psychologique* viene publicándose desde 1894 merced al talento organizador de los Directores del Laboratorio de París. Esa publicación anual, no sólo da cuenta de las obras que durante el año se han escrito sobre materias psicológicas, juzgando con detenimiento las más interesantes, no sólo da noticia de las experiencias llevadas á cabo en los distintos laboratorios, de los nuevos aparatos, etc., sino que contiene además memorias y trabajos originales de psicólogos de todos los países, representando por consiguiente el monumento levantado por la humanidad entera á la ciencia psicológica. Para toda esa labor les han prestado su valioso concurso Víctor Henri, Philippe, Courtier y otros. Como cultivador de la dinamogenia de las sensaciones debemos citar al notable médico Carlos Feré, que en su obra *Sensation et mouvement* (París, Alcan, 1887), estudia las relaciones de la energía muscular con el ejercicio intelectual, ya en las situaciones psíquicas normales, ya en casos patológicos, como el histerismo, aunque dicha obra no

llegue á ser una monografía completa sobre la materia.

Este movimiento progresivo de la psicofisiología se ha propagado de un modo tan rápido y general que se han instalado laboratorios para su estudio en Rusia, Dinamarca, Bélgica, Suecia, Rumanía, Holanda, Inglaterra, Japón, y hasta en la Universidad de Pekín se halla establecido un curso de psicología experimental. En algunas de estas naciones como en Rusia, por ejemplo, son muy abundantes las investigaciones sobre esta materia y las revistas consagradas á esta especialidad científica, como lo demuestra la simple lectura de *L' année psychologique*. En otras, como en Dinamarca, nos encontramos con psicólogos que por sus trabajos merecen ser incluídos en el número de los grandes maestros de la nueva psicología. Ese lugar le corresponde en justicia al profesor de la Universidad de Copenhague Harald Hoffding. "En su obra *Psychologie in Umrissen* (Elementos de psicología), escrita con abundante riqueza de noticias y gran claridad de exposición, se hallan admirablemente combinados el método de observación y el experimental, de suerte que entre todas las obras modernas de psicología, se la puede considerar como la que más se acerca al pensamiento de Wundt, porque ha comprendido bien la significación y carácter del estudio de los hechos psíquicos„ (1).

(1) Guido Vila. *La psicologia contemporánea*. Torino, 1899.

III

No se ha hecho todavía una clasificación completa y mucho menos definitiva de las investigaciones realizadas por los psicólogos especialistas, pero gran parte de ellas empiezan ya á agruparse en distintos círculos, formando otras tantas especialidades científicas dentro de la psicología general. Las más importantes y de más fecundo porvenir parecen ser las siguientes: ***psicología del niño***; ***psicología comparada del hombre y del animal***; ***psicología étnica***; ***psicología patológica***, y aunque con menos cohesión y menos elementos, empieza ya la ***psicología de los estados y profesiones*** (1).

De todas ellas trataremos, dando cuenta de los principales cultivadores en cada grupo y de sus mejor marcadas tendencias.

A) Psicología del niño. Las observaciones y experiencias que sobre los caracteres y desarrollo del hombre se han hecho en todas las épocas, ó se quedaban en el campo de la literatura, sin pretender sus autores una finalidad científica, ó si aparecen en las obras de psicología, son en muy pequeña cantidad y sin constituir un conjunto

(1) A estas podían añadirse la psicología social y la de las religiones, pero las pasamos por alto porque estas especialidades psicológicas forman parte esencialísima de la sociología y de la historia de las religiones, respectivamente.

sistemático y ordenado. Sólo en nuestros días ha llegado á ser la vida psíquica del niño objeto especial de investigación científica. A esto ha contribuído de una parte la afición que se ha despertado en nuestros tiempos por los estudios pedagógicos, los cuales no tendrán fundamento racional mientras no se conozcan las vicisitudes y caminos del desarrollo infantil. Por otra parte, desde que Darwin y Spencer lanzaron al mercado científico el principio de la evolución, han sido muchos los pensadores que han apreciado todos los problemas filosóficos á través de ese principio, y no podían menos de fijarse en la evolución del hombre desde su nacimiento á la edad adulta.

Todas estas circunstancias determinaron la aparición de la psicología infantil; siendo uno de los primeros y que con más empeño se dedicó á estudiar la vida psíquica del niño, el notable filósofo alemán Guillermo **Preyer** († 1897), en su obra *Die seele des Kindes* (El alma del niño) editada varias veces y traducida al francés. La observación constante de su propio hijo desde el nacimiento hasta los tres años, le proporcionó los materiales para las conclusiones que en dicha obra presenta acerca del desarrollo de los sentidos, de la voluntad (ó sea los movimientos) y de la inteligencia.

Aunque en la obra aparecen, principalmente en lo que se refiere al desarrollo de los sentidos, algunas conclusiones no del todo comprobadas por los hechos, como, v. g., la de que los niños perciben las combinaciones de color rojo y amarillo mucho antes que las de azul y verde; no por

eso hemos de discutirle la sagacidad con que de ordinario interpreta científicamente determinados hechos de la vida del niño, rompiendo en muchos casos viejas preocupaciones. Así vemos mantenida por Preyer la tésis de que el niño, antes de saber hablar, juzga, compara y razona á su manera (1). Tampoco deja de ser original la explicación que da sobre la adquisición del lenguaje por el niño.

En dicha adquisición distingue el profesor alemán tres períodos: en el 1.º ejercita el niño su aparato vocal esforzándose en producir sonidos, sin darles un significado concreto, y no sólo pronuncia las vocales y consonantes de la lengua de su madre, sino que llega á formar otras muchas combinaciones de sonidos que luego no ha de utilizar. En el 2.º fija su atención en las palabras que oye, y las almacena en su memoria, aunque no las reproduce bien porque sus centros nerviosos no dominan convenientemente el movimiento de los órganos vocales. Por último, en el 3.º período el mecanismo vocal y el auditivo llegan á combinarse por la influencia del instinto de imitación: el dominio del cerebro sobre la lengua se consolida, y por un cambio repentino, el niño que balbuceaba penosamente un pequeño número de palabras, aparece muy poco después con un vocabulario completo y utilizado con sorprendente oportunidad y soltura.

Otro de los que más han contribuído al progre-

(1) Esta tésis sostiene también el profesor Bach en una Memoria presentada al Congreso internacional de católicos de 1897.

so de la psicología infantil es **Bernard Pérez** con sus numerosas producciones sobre este asunto. Aunque en ellas se echa de menos el método científico y riguroso de Preyer, vienen sin embargo á completar en cierto modo la labor de éste; puesto que Bernard Pérez ha tomado como objeto de investigación al niño cuando empieza á hablar y á discurrir, ó sea desde los tres hasta los siete años, y señala además las conclusiones pedagógicas que se desprenden de los resultados obtenidos por su investigación.

Al lado de estos pudiéramos citar otros como Baldwin, autor de una obra acerca del desarrollo mental en el niño y en la raza, Vierord, Ferri, Wundt, etc.

B) Psicología animal. Hasta principios del siglo pasado la labor del psicólogo respecto de los animales ha sido muy insignificante, y únicamente los vemos mencionados en las obras de psicología, cuando hay que ponderar las excelencias de la naturaleza humana y se quiere poner en claro que ésta se halla muy por encima de los brutos irracionales. Ni tampoco veían los psicólogos la utilidad inmediata de tales investigaciones, porque encontraban en el hombre la más perfecta representación aún de la vida sensitiva y vegetativa. Además la vida consciente de los animales sobre ser de muy difícil observación, es terreno muy propicio para interpretaciones ilusorias. Aplicando el símil de Bacón, podemos decir que si vemos nuestros actos psíquicos por un rayo directo,

sólo por un rayo reflejado, y expuesto quién sabe á cuántas refracciones, nos es posible apreciar la vida psíquica de los irracionales. Si el poeta con tanta facilidad presta sus más delicados sentimientos á las rocas y á las plantas, y casi llega á persuadirnos de que las aguas sonríen al deslizarse tranquilamente y que los árboles lloran al ser azotados por el viento, ¿qué explicaciones tan fantásticas no podrán hacerse de los actos instintivos del animal?

A pesar de todas estas dificultades, cuando Lamark y Darwin presentaron sus teorías de la *descendencia* y de la *evolución* para explicar el origen de los seres vivientes, reconociendo entre éstos, sin excluir al hombre, diferencias de grado mas no de naturaleza, despertaron la atención de los naturalistas, impulsándolos á estudiar aquellas manifestaciones de la vida animal que más se acercan al hombre, exagerando casi siempre las analogías y caracteres comunes. Esto trajo como necesaria consecuencia la psicología animal; pues afirmada la identidad de naturaleza entre el hombre y el bruto, si había una ciencia consagrada á estudiar la vida psíquica de aquél, era lógico que se estableciera una nueva psicología para la vida consciente de los irracionales.

Por este motivo puede considerarse á Ch. Darwin (1) como uno de los que más han contribuído

(1) Su abuelo Erasmo Darwin escribió una obra de psicología comparada con el objeto de probar la identidad del principio intelectual del hombre y del de los animales.

al estudio de la psicología animal. En sus obras ha coleccionado una multitud de observaciones, de datos curiosísimos y de experiencias con el objeto de hacer ver que en el animal hay lenguaje, sentimiento de lo bello, conciencia de sí, reflexión, sentido moral y hasta *sentimiento religioso*.

Pero en esta labor le ha superado su discípulo y admirador Jorge **Romanes** (1848-1894) catedrático de la Universidad de Oxford. Sus escritos acerca de *La inteligencia del animal* y de *la evolución mental en los animales* le hacen acreedor á que se le considere como el más prestigioso representante del darwinismo en esta materia, porque no es un naturalista que resulta psicólogo *por accidente* como sucede con la mayor parte de los darwinistas, sino que ha cultivado por igual la psicología humana y la de los animales.

Este conocimiento de la psicología le hizo ver á Romanes que el mayor obstáculo, para aplicar la ley de la evolución al entendimiento humano y borrar por ende la diferencia específica entre el hombre y el bruto, eran las ideas abstractas y generales que posee el primero. Para superarlo ideó su ingeniosa teoría *del recepto y del concepto*, que él aplica al desarrollo de las ideas y de los juicios. Como muchos objetos, dice, poseen una cualidad común, llegamos fácilmente á formarnos una imagen común (á ésta la llama recepto), luego damos nombre á esa cualidad y empezamos á hablar de ella como si fuera abstracta y separada de todo objeto individual. Comparamos y unimos esta abstracción simbólica con otras de su clase y

sólo por un rayo reflejado, y expuesto quién sabe á cuántas refracciones, nos es posible apreciar la vida psíquica de los irracionales. Si el poeta con tanta facilidad presta sus más delicados sentimientos á las rocas y á las plantas, y casi llega á persuadirnos de que las aguas sonríen al deslizarse tranquilamente y que los árboles lloran al ser azotados por el viento, ¿qué explicaciones tan fantásticas no podrán hacerse de los actos instintivos del animal?

A pesar de todas estas dificultades, cuando Lamark y Darwin presentaron sus teorías de la *descendencia* y de la *evolución* para explicar el origen de los seres vivientes, reconociendo entre éstos, sin excluir al hombre, diferencias de grado mas no de naturaleza, despertaron la atención de los naturalistas, impulsándolos á estudiar aquellas manifestaciones de la vida animal que más se acercan al hombre, exagerando casi siempre las analogías y caracteres comunes. Esto trajo como necesaria consecuencia la psicología animal; pues afirmada la identidad de naturaleza entre el hombre y el bruto, si había una ciencia consagrada á estudiar la vida psíquica de aquél, era lógico que se estableciera una nueva psicología para la vida consciente de los irracionales.

Por este motivo puede considerarse á Ch. Darwin (1) como uno de los que más han contribuído

(1) Su abuelo Erasmo Darwin escribió una obra de psicología comparada con el objeto de probar la identidad del principio intelectual del hombre y del de los animales.

al estudio de la psicología animal. En sus obras ha coleccionado una multitud de observaciones, de datos curiosísimos y de experiencias con el objeto de hacer ver que en el animal hay lenguaje, sentimiento de lo bello, conciencia de sí, reflexión, sentido moral y hasta *sentimiento religioso*.

Pero en esta labor le ha superado su discípulo y admirador Jorge **Romanes** (1848-1894) catedrático de la Universidad de Oxford. Sus escritos acerca de *La inteligencia del animal* y de *la evolución mental en los animales* le hacen acreedor á que se le considere como el más prestigioso representante del darwinismo en esta materia, porque no es un naturalista que resulta psicólogo *por accidente* como sucede con la mayor parte de los darwinistas, sino que ha cultivado por igual la psicología humana y la de los animales.

Este conocimiento de la psicología le hizo ver á Romanes que el mayor obstáculo, para aplicar la ley de la evolución al entendimiento humano y borrar por ende la diferencia específica entre el hombre y el bruto, eran las ideas abstractas y generales que posee el primero. Para superarlo ideó su ingeniosa teoría *del recepto y del concepto*, que él aplica al desarrollo de las ideas y de los juicios. Como muchos objetos, dice, poseen una cualidad común, llegamos fácilmente á formarnos una imagen común (á ésta la llama recepto), luego damos nombre á esa cualidad y empezamos á hablar de ella como si fuera abstracta y separada de todo objeto individual. Comparamos y unimos esta abstracción simbólica con otras de su clase y

así resultan ideas cada vez más abstractas y más universales. Por consiguiente, si hay diferencia entre el hombre y el bruto, consistirá ésta en trasportar las ideas á esos símbolos y usar de éstos en lugar de aquéllas; es decir, en que el hombre habla y el bruto no. En el juicio como en las ideas hay que distinguir el juicio *receptual* y el *conceptual*. El primero consiste en aplicar un nombre á un objeto, sin parar mientes en la semejanza que hay entre la imagen representada por el nombre y el objeto mismo, aunque supone virtualmente dicha semejanza. Si se tiene conciencia de esa semejanza, el juicio es conceptual. Lo mismo el recepto que el juicio receptual se encuentra en los animales y en los niños. Y como la idea abstracta y el juicio propiamente dicho no son más que una evolución de aquellos, concluye Romanes que el hombre es sólo un animal más desarrollado que los otros. Para completar su demostración, quiere hacer ver que la superioridad de conciencia del hombre adulto, á la cual éste debe el poder formular juicios conceptuales, procede también por evolución de la conciencia rudimentaria del animal y del niño.

Igual tendencia darwinista se observa también en el profesor de Burdeos M. **Espinas** que en su obra acerca de las sociedades animales considera la sociedad humana como una evolución de aquéllas, sin que entre una y otras se puedan observar grandes diferencias. Lo mismo puede decirse de **Lubbok**, el historiador de los salvajes, el cual no halla diferencia alguna notable entre éstos y los

animales superiores, de *Morgan*, *Vignoli*, *etc.*

Finalmente, **P. Hachet-Souplet** en la obra que acaba de publicar *Examen psychologique des animaux*, (París, Schleicher Freres) se propone establecer la teoría evolucionista por un nuevo procedimiento. Según la reseña que de dicha obra trae la *Revue Neo-scholastique* de Noviembre (1901), ese procedimiento consiste en estudiar científicamente la educación (dressage) en los animales, para lo cual deberían establecerse laboratorios especiales y de este modo se podría averiguar el desarrollo progresivo de las facultades psíquicas del animal. Por este procedimiento cree Hachet que se llegaría á dividir los animales en tres grandes grupos: animales educables por persuasión, por represión y por excitación. Pero si la educación se hiciera *científicamente*, veríamos cómo el reino animal podía reducirse desde el punto de vista psíquico á una escala de gradual y progresivo desarrollo que empezaría en el protozoario y acabaría en el hombre.

De entre los espiritualistas que se hayan dedicado de un modo especial á la psicología comparada merecen singular mención H. **Joly** y el jesuita P. **Bonniot**. El primero, en su obra de psicología comparada del hombre y del animal, que fué premiada por la Academia de ciencias morales y políticas, discute ampliamente todos los problemas relativos á la vida animal. Esta comprende según Joly la actividad orgánica, la sensación, la imagen ó memoria espontánea, el deseo y la acción. Afiliado á ese grupo de espiritualistas franceses

que han dado exagerada preferencia á la observación por el sentido íntimo, descuidando la observación exterior, fácilmente se adivina que la obra de Joly resulta incompleta. Sus tesis psicológicas, en lo que se refiere á los animales, necesitan de la confirmación de la experiencia que sólo puede tener el naturalista, y Joly es más psicólogo que naturalista.

Más completa es indudablemente la obra del P. Bonniot titulada *La bête comparée á l'homme*, puesto que no sólo justifica la diferencia esencial entre el hombre y la bestia valiéndose de los argumentos metafísicos que suelen emplearse en esta materia, sino que haciéndose cargo de todos aquellos fenómenos sorprendentes del instinto, en los cuales fundan los darwinistas su teoría de la evolución, trata de explicarlos sin necesidad de que intervenga en su producción una facultad racional. A esto se debe que apesar de que en algunos puntos parece inclinarse al espiritualismo exagerado de Descartes y cercena el influjo de las imágenes sensibles en la formación de las ideas, es la obra del jesuíta francés la que más consultan y de la cual se sirven muchos psicólogos espiritualistas.

C) Psicología étnica. Herbart fué el primero que apuntó la idea de que la psicología sería deficiente si se limitaba á la observación individual. "Comprendió, como dice el Sr. Menéndez y Pelayo, que era posible una psicología de lo, pueblos y de las razas, una psicología étnica, cuyos materiales se encontrarían en los libros de historia y de viajes, en los poetas y en los moralistas, en las observaciones de pedagogía y en el estudio experimental de los enfermos, de los locos y de los animales„ (1) A estudiar los fenómenos psíquicos de carácter social van dirigidos sus dos opúsculos, uno acerca de la estática y la mecánica del Estado y otro sobre las relaciones entre la psicología y las ciencias sociales.

Esta labor del maestro vinieron á ampliar sus discípulos **Th. Waitz** (4821-1884), **M. Lazarus** (1821) y **H. Steinthal** (1823-1899).

El primero, aparte de sus trabajos sobre el Organon de Aristóteles, recopiló en su extensísima obra *Anthropologie der Naturvölker* (6 vol., Leipzig, 1859, 2.ª edic., 1877), cuanto los viajeros y exploradores habían dicho sobre la cultura, organización política, costumbres, religión, temperamento y carácter de los pueblos salvajes de Africa y América, con el objeto de estudiar la psicología de los diferentes pueblos y sus particularidades psíquicas.

En ese mismo año de 1859 aparecía la Revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (2) fundada por Lazarus y Steinthal para allegar nuevos materiales de psicología étnica. En el primer artículo *(Algunos pensamientos sintéticos sobre la Völkerpsychologie)* hacía

(1) *Historia de las ideas estéticas*, t. IV, p. 443.

(2) Desde 1890 ha cambiado su título por el de *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, y su director es Weinhold.

notar Lazarus que el pueblo como tal posee ciertos caracteres que no se encuentran en el individuo aislado, y por consiguiente, á la manera que la psicología individual supone la existencia de un espíritu subjetivo como explicación de los fenómenos que se realizan en la conciencia, así también, por motivos análogos se puede afirmar la existencia de un espíritu objetivo ó del pueblo (Volkgeist). De aquí resulta la necesidad de una disciplina psicológica encargada de analizar los elementos constitutivos de ese espíritu común, ó sea el lenguaje, la mitología, la religión, el culto, la poesía popular, el arte, las costumbres, vida de familia, etc., para determiuar por ese medio las leyes á que obedece el desarrollo de la actividad de un pueblo en la vida, en el arte y en la ciencia.

Steinthal ha contribuído principalmente á precisar las relaciones entre la lingüística y la psicología, ya con sus artículos en la mencionada revista, ya con su obra ***Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*** (Berlín, 1871), que viene á ser una ampliación de otra publicada anteriormente, en la cual expuso los principios de la lógica, de la gramática y de la psicología y sus mutuas relaciones.

Pero si bien fueron éstos los primeros en llamar la atención de los pensadores sobre la psicología étnica, sus esfuerzos no llegaron á constituirla en ciencia independiente, sino que la consideraban como una aplicación de la psicología individual. Sin desconocer la íntima relación en-

tre esas dos disciplinas psicológicas, Guillermo Wundt ha creído necesario deslindar los campos de una y otra y determinar el objeto propio y exclusivo de la Völkerpsychologie, distinguiéndola al propio tiempo de la Etnología, que estudia los caracteres físicos y psíquicos de los diferentes pueblos, y de la Antropología, á la cual se le señala como objeto en nuestros días el investigar la característica general de las propiedades físicas y psíquicas del hombre considerado en sus distintas razas y en comparación con los animales superiores. A la psicología de los pueblos, en opinión de Wundt, corresponde el estudio de aquellos fenómenos psíquicos que proceden del contacto del individuo con sus semejantes. Esos fenómenos forman tres grupos: el lenguaje, los mitos y las costumbres, los cuales guardan cierta analogía con las tres secciones de la psicología individual: representación, sentimiento y voluntad (1).

Con el objeto de hallar nuevos fundamentos á la hipótesis evolucionista de Darwin, surgieron en Inglaterra, casi al mismo tiempo que en Alemania, algunos trabajos de investigación psicológica, los cuales en cierto sentido bien pueden incluirse dentro de la psicología étnica. Nos referimos á algunas obras de Spencer, como la ***Descriptive sociology*** (8 vol., 1873-81), y de Burnett

(1) ***Völkerpsychologie.*** Eine untersuchung der Entwikelungsgesetze von Sprache, Mithus und Sitte. Tom. I ***Die Sprache,*** Leipzig, 1900.

Tylor, de Lubbock, de M. Lennan, sobre la civilización de los pueblos primitivos en los tiempos prehistóricos y de los pueblos salvajes en la actualidad. Estas obras por lo general tienen carácter descriptivo más bien que cieutífico, é inspiradas en el principio de la evolución se nota demasiado la tendencia á borrar la línea divisoria entre el hombre y los animales superiores (1)

D) Psicología patológica. El prejuicio, que hoy va perdiendo ya mucho terreno, de que sólo los estados normales y más frecuentes de la vida del espíritu debían tenerse en cuenta para la formación de la psicología. ha sido quizá una de las causas principales que más han retardado la aparición de la llamada psicología patológica. Como la ciencia ha de tener por objeto el señalar las leyes fijas é inmutables á que obedecen los seres en el desarrollo de su actividad, se desechaba como inútil para aquella todo lo anormal y monstruoso en la vida del espíritu, por considerarlo fuera de toda ley. Si el estudio de la fisiología patológica no sufrió las consecuencias de aquel prejuicio, débelo á que el interés supremo de la vida estaba señalando constantemente su importancia; así logró la atención de los investigodores casi al mismo tiempo que su correlativa la fisiologia normal.

Contra este olvido injustificado de las alteraciones anormales de la vida psíquica, despiértase al comenzar la segunda mitad del pasado siglo una reacción poderosa que quizá hoy ha llegado más allá de lo conveniente. Antes pasaban casi inadvertidas para la ciencia esas alteraciones psíquicas, y hoy á fuerza de estudiarlas, se hallan embarazados los psicólogos para distinguir ó separar lo sano de lo morboso, y aplican al espíritu lo que Claudio Bernad decía del organismo fisiológico: "lo que se llama el estado normal es una pura concepción del espíritu, una forma típica ideal enteramente separada de las mil divergencias, entre las cuales flota incesantemente el organismo en medio de sus funciones alternantes é intermitentes.„ (1)

(1) También el conocido filólogo é indianista Federico Max Müller (1823-1900) con sus investigaciones filológicas y sobre las religiones ha contribuído al desarrollo de la psicología étnica.

Con ser tan reciente la historia de la psicología patológica, comprende ya dos períodos. En el primero se estudian exclusivamente los estados psíquicos anormales, provocados por una alteración profunda y permanente de las funciones orgánicas; en el segundo (posterior al renacimiento del hipnotismo), preocupan sólo las perturbaciones provocadas y artificiales. (2)

a) *Alteraciones espontáneas* Si bien **Laicock** es uno de los primeros que trataron de los fenómenos mentales patológicos en relación con los normales, y debe considerarse por tanto como predecesor de **Maudsley** en esta materia, su recuerdo

(1) Citado por Th. Ribot en su obra *La psicología de los sentimientos*, pág. 83, (trad. española).

(2) Vid. Th. Ribot: *Las enfermedades de la personalidad*, prefacio de la 4.ª edición, (trad. española).

ha quedado algún tanto obscurecido por el superior renombre de este último, cuya obra titulada ***Fisiología y patología del espíritu*** viene siendo fuente general de información sobre estas cuestiones. Adviértese en el psicólogo inglés un exagerado empeño en cercenar el influjo del espíritu sobre los fenómenos conscientes, hasta reducir la psicología á la fisiología, y el estudio de los hechos de conciencia, su desarrollo y sus conexiones, al estudio del sistema nervioso. Para Maudsley el ser consciente es un conjunto de tendencias y de instintos á los cuales en determinadas ocasiones se les une la conciencia como algo advenedizo y sobrepuesto, como un *epifenómeno*. Esta misma hipótesis sobre los hechos de conciencia parece ser la idea dominante del psicólogo francés

Th. Ribot (1839), á cuya actividad incansable para las investigaciones psicológicas, y á sus numerosos y variados escritos, se debe en gran parte el impulso que han adquirido los estudios psicológicos en la nación vecina. Como si obedeciera en su formación filosófica al criterio ecléctico que Renán compendió en esta frase: "la filosofía es la historia de la filosofía;„ empieza Ribot su carrera científica con la exposición de la psicología experimental contemporánea en Inglaterra y Alemania, y bien enterado del asociacionismo inglés, que estaba en el apogeo de su esplendor por aquel entonces (1870), de la escuela fisiológica alemana cuyos comienzos vigorosos auguraban ya positivos resultados, y del sistema metafísico de Schopenháuer; consagróse á estudiar por cuenta pro-

pia multitud de problemas psicológicos. No hay para qué advertir el influjo que en las ideas filosóficas de Ribot han ejercido aquellos pensadores que él, haciendo de historiador, se propuso dar á conocer en su país. A Maudsley debe seguramente su afición por la patología del espíritu, asunto de sus primeras investigaciones; á Spencer, cuya psicología tradujo en colaboración con Espinas, el principio de la evolución que emplea como norma explicativa de todos los fenómenos psíquicos; de los psicólogos alemanes procede la tendencia exageradamente fisiológica que se nota en todas sus producciones psicológicas; y por último, la preponderancia que otorga siempre á los fenómenos motores y volitivos sobre los intelectuales, es cabalmente el fundamento de la metafísica de Schopenhauer. Quizá también ha aprendido del pesimista alemán el desdén y los ataques injustificados y violentos á la metafísica y á toda psicología que intente armonizar sus explicaciones con los principios metafísicos. Esa psicología, dice Ribot, cuyos procedimientos favoritos de investigación son la observación interna, el análisis y el razonamiento, es una concepción bastarda que debe perecer por las contradicciones que encierra, y ciertamente, añadimos nosotros, si Ribot hubiera prescindido de esos elementos de investigación, no gozaría hoy del prestigio que de buen grado le reconocemos. Las afirmaciones de esta índole y el alejamiento, en que se ha colocado con una tenacidad inconcebible, de todo sistema metafísico, justifican la frase de Guido Vila: "los psicólogos

franceses no son filósofos„, puesto que Ribot ha ejercido decisivo influjo sobre la psicología francesa en estos últimos años.

Señalados los caracteres generales de la psicología de Ribot, trataremos de resumir su contenido, empezando por las obras de psicología patológica. Estas tratan de las ***enfermedades de la memoria, de la voluntad y de la personalidad.***

La memoria, dice Ribot, es esencialmente un hecho biológico, el cual llega á ser consciente cuando reune cierto grado de intensídad y duración. De los tres elementos que comprende la memoria: conservación de ciertos estados, reproducción de los mismos, y su localización en el pasado; sólo este último es psíquico, y los restantes no son otra cosa que modificaciones de los elementes nerviosos, aunque constituyen el hecho fundamental de la memoria. Sin embargo, por una feliz inconsecuencia, Ribot no atiende á las alteraciones del sistema nervioso para clasificar las enfermedades de la memoria, sino al elemento psíquico, y así las divide en amnesias generales y parciales. Del estudio de multitud de casos correspondientes á cada uno de esos dos grupos, infiere la ley á que obedece la desaparición y la reaparición de la memoria, sin omitir la hipermnesia ó exaltación del recuerdo.

Un procedimiento análogo emplea en la exposición de las enfermedades de la voluntad. Esta no es, en opinión de Ribot, la actividad espontánea del espíritu, sino el conjunto de condiciones ya externas, ya internas (el carácter), necesarias

y suficientes para que se realice la volición. En todo acto voluntario hay que distínguir dos elementos: "el estado de conciencia, el *Yo quiero*, que denuncia una situación de ánimo, pero que no tiene por sí mismo eficacia alguna: y un mecanismo psicofisiológico muy complejo en quien reside el poder de obrar ó de contener la acción." Este segundo elemento procede por evolución progresiva de los reflejos musculares simples. Como las funciones de la voluntad quedan reducidas á la impulsión é inhibición (*arrêt)* de los movimientos, sus extravíos ó anormalidades consistirán en debilitamientos de la misma, ya por falta, ya por exceso de impulsión, y en pérdida de voluntad. Dentro de este último incluye á los místicos y aprovecha las copiosas descripciones que sobre el éxtasis dejó escritas Santa Teresa de Jesús, interpretando como pérdida total de voluntad, la unión íntima con Dios y el anonadamiento de la voluntad de que habla la Santa. (1)

En la obra destinada á las alteraciones de la personalidad, aparece de un modo más claro y terminante el empirismo exagerado de Ribot,

---

(1) Este juicio extravagante del misticismo de Sante Teresa de Jesús, nos recuerda el trabajo muy original y bien pensado, que con el título: ***Santa Teresa de Jesús y la crítica racionalista***, publicó en 1883, (el mismo año en que aparecieron ***Les maladies de la volonté)*** el ilustre filósofo Dr. D. Juan Maura, obispo de Orihuela. Léase el capítulo V en que el Sr. Maura pone de relieve el sentimiento que de su propia individualidad mantuvo siempre la Doctora de Avila y se verá lo arbitrario de las afirmaciones del psicólogo francés.

puesto que al exponer el concepto de la individualidad y de la personalidad, fiel á su propósito de no mantener relación alguna con las viejas ideas metafísicas, combate la existencia de un principio sustancial y permanente en el hombre, porque lo considera oscuro é incompatible con los hechos, pero á decir verdad, no creo que su definición de la individualidad sea más clara, ni más á propósito para explicar los hechos. "La individualidad, dice, en su más alto grado, en el hombre, es la acumulación y la condensación, en la capa cortical del cerebro, de conciencias elementales, en su orígen autónomas y dispersas„ (1). Y se gloría de haber encontrado "el principio de individuación tan buscado por los doctores escolásticos„ (2). Aplicando al estudio de la personalidad el principio de Spencer *de la evolución y de la disolución*, estudia un buen número de enfermos ilusionados al apreciar su propio yo, en los cuales se advierten los fenómenos de doble personalidad, transformaciones repentinas del carácter, sustitución de personalidad y otras alucinaciones semejantes (3).

Con ser de superior importancia lo que Ribot

---

(1) Vid. *Las enfermedades de la personalidad*, trad. esp. Madrid, 1889, p. 237.

(2) Ob. cit. p. 32.

(3) Por vía de introducción discute la naturaleza de la conciencia, y lejos de considerarla como una propiedad fundamental del espíritu, sostiene la moderna hipótesis, según la cual la conciencia es nn simple fenómeno, sobrepuesto á la actividad cerebral, un hecho que tiene sus condiciones de existencia propias y que, á merced de las circunstancias, se produce ó desaparece.

ha escrito sobre psicología patológica, no es de menos interés para la ciencia su labor en el terreno de la psicología normal. Sus obras *La psicología de la atención*, *La evolución de las ideas universales*, *La psicología de los sentimientos*, *La imaginación creadora*, y sobre todo, la colaboración constante en la *Revue philosophique*, que él mismo dirige desde su fundación en 1875, y que ha llegado á ser una de las revistas mejor acreditadas en materia filosófica, le hacen acreedor á que se le considere como el más autorizado representante de la psicología en Francia.

La aplicación de lo que Luciano Arreat llama "teoría motora„ á todos los estados psíquicos, y el empleo del principio de evolución como norma explicativa, son el carácter general de todos esos trabajos psicológicos de Ribot. En él se nota un singular empeño en oponer á la escuela intelectualista de Descartes y Herbart, la que pudiera llamarse escuela fisio-kinética. Sin entrar en pormenores, bastará á comprobar este aserto, la simple exposición del concepto general, que presenta el psicólogo francés sobre algunos de los temas arriba enumerados.

La atención nace de estados afectivos y está formada por una serie de reflejos musculares, de suerte que los fenómenos motores que parecen ser sus concomitantes, son en realidad sus elementos constitutivos.

Los sentimientos no son hechos intelectuales provocados por las ideas, sino hechos orgánicos que varían en función del organismo y producen

los diversos estados intelectuales. "Los que se llaman estados agradables ó penosos no constituyen más que la parte superficial de la vida afectiva, pues el elemento profundo consiste en las tendencias, apetitos, necesidades, deseos, los cuales se traducen todos en movimientos„ (1).

En el analisis que presenta de la imaginación creadora, si bien no suprime el factor intelectual, le da mucha menos importancia que al factor emocional ó afectivo y al factor inconsciente.

Otros muchos se han dedicado al estudio de las alteraciones espontáneas de las funciones psíquicas, y aunque sólo sea á título de información bibliográfica, citaremos las obras de **Pedro Janet**, sucesor de Ribot en la cátedra de psicología experimental del *Colegio de Francia: L' automatisme psychologique* (1889), y el *état mental des hysteriques, les stigmates mentaux* (1897), las no menos importantes de **Sollier**: *Genese et nature de l' hysterie, Psycholagie de l' imbecile*, la *Pathologie des émotions* de Feré, la *Psychiatrie* de Kraepelin, etcétera (2).

b) Alteraciones provocadas artificialmente ó hipnotismo.—Como los llamados fenómenos de magia, ocultismo, espiritismo é hipnotismo hánse mezclado en todas las épocas con la superchería

(1) *La psicología de los sentimientos*, (traduc. esp.) Madrid, 1900, pág. 8.

(2) Omitimos los trabajos de Lombroso, Garófalo, Laschi, Max Nordau, Aubry y tantos otros dedicados al estudio de la antropología criminal, porque todos ellos pertenecen más bien á las ciencias jurídicas y sociales, que á la filosofía propiamente dicha.

y el engaño, no han logrado llamar la atención franca y decidida de los investigadores; y los escritores que se han entretenido en describirlos, faltos por lo general de espíritu científico, más bien han tendido á presentar narraciones abultadas de hechos estupendos y de sucesos prodigiosos y extraordinarios, que á examinarlos con serenidad y despreocupación. Los teólogos que no podían menos de tomar en consideración tales fenómenos por sus analogías con los milagros propiamente dichos, han atendido principalmente al aspecto moral de tales prácticas para condenarlas, porque no hallando en las fuerzas naturales explicación satisfactoria, ni motivos que justificaran su empleo, esa era la solución menos expuesta á equivocaciones y peligros.

A principios del siglo pasado aumentó esa clase de literatura extraordinariamente, y entre tantos como pusieron las manos en el asunto, no faltaron quienes, envalentonados sin duda por la patente que el enciclopedismo había otorgado á la razón para explicar aun lo más misterioso y divino, se dedicaron á buscar la causa de todos esos fenómenos en las fuerzas de la naturaleza. No hay para qué decir que las primeras tentativas fueron infructuosas, y que aquellas explicaciones por el *fluido ódico ó magnético*, por el *electro-dinamismo vital*, la *metempsicosis*, *las fuerzas ocultas*, etcétera, hoy se las considera como infantiles, pues todas incurren en el gravísimo defecto de explicar una cosa oscura por otra que lo es más.

Dejando pues á un lado las numerosas pro-

ducciones que sobre el hipnotismo se han publicado, daremos sólo á conocer las dos teorías que parecen tener hoy más resonancia entre los psicólogos, representadas por la escuela hipnótica de París y la escuela de Nancy.

Pertenecen á la primera Charcot (1825-1893), Binet, Feré, Richet, Luys, etc. Según éstos la hipnosis es simplemente un caso de histerismo ó de afección nerviosa. Dicha neurosis comprende tres fases: letargia, catalepsia y sonambulismo, las cuales pueden presentarse, bien reunidas las tres ó bien separadamente, y valiéndose de ciertas prácticas hasta se logra que aparezcan en tal ó cual orden. Así: la letargia se transforma en catalepsia abriendo los ojos al enfermo, y tórnase la catalepsia en letargia cerrándole los ojos ó llevándolo á un lugar oscuro. Las dos se transforman en sonambulismo por una fricción ligera del vertex, y el sonambulismo conviértese en letargia apretando suavemente los globos oculares. El estado letárgico difícilmente se presta á las sugestiones.

Muy diferente es la explicación que dan de los fenómenos hipnóticos Bernhein, Liebeault y Liegeois, profesores de la universidad de Nancy. Fundados en la ley psicológica: "Toda idea sugerida y aceptada tiende á realizarse„, á la cual llama Bernhein ley del *ideo-dinamismo*, y en que todos los procedim ientos empleados para producir la hipnosis son procedimientos de sugestión, deducen que el estado hipnótico es un estado de sugestibilidad anormal, á veces absoluta, como ocu-

rre en los casos en que el hipnotizado pierde su voluntad personal.

Esta teoría sobre la naturaleza de la hipnosis parece que va adquiriendo cada día mayor aceptación, y todo hace sospechar que en la lucha con la anterior saldrá ganando el pleito. Hasta teólogos meritísimos que nadie se atreverá á calificar de ligeros ni de poco conocedores del asunto, como son por ejemplo: el eminente filósofo de Lovaina monseñor Mercier, el P. Coconnier (de subida reputación sobre todo en estas materias, por su obra *El hipnotismo franco*, que compuso después de haber visitado detenidamente las clínicas de los hipnólogos más eminentes de Europa), y otros muchos no tienen inconveniente en admitirla con ligeras salvedades, levantando á la práctica del hipnotismo propiamente tal la censura de maléfico y de diabólico que otros teólogos siguen todavía imponiéndole.

E) Psicología de los estados y profesiones (1). Bajo este epígrafe comprendemos todas

(1) Como tipo de transición de la psicología general á la de los estados y profesiones puede considerarse la etología ó estudio del carácter, sobre la cual se han escrito trabajos de alguna importancia como son por ejemplo: *Le caractère de l' enfant á l' homme* de Bernardo Pérez; *Les caractères* y *Les esprits logiques et esprits faux* de Fr. Paulhan, etcétera. Este último ha escrito también sobre psicología general una obra: *L' activité mental et les éléments de l' esprit.* En ella considera al espíritu como una suma de elementos activos diversamente coordinados, como un sistema de tendencias que forman otras tantas subpersonalidades

aquellas monografías que tienen por objeto estudiar, bien los caracteres psíquicos peculiares de ciertos estados permanentes del espíritu que no pueden llamarse patológicos, (místicos, sordo-mudos, ciegos, etc.), bien la modificación profunda del espíritu determinada por el ejercicio constante de una profesión cualquiera.

Como se trata de investigaciones que, si bien pueden agruparse dentro de una misma categoría, todas tienen asunto especial y distinto, no es posible compendiarlas. Por otra parte, no son numerosas, ni de tanto interés para que, en el cuadro general que estamos haciendo de la filosofía en el siglo XIX, les dediquemos un detenido examen. Nos limitaremos, pues, á enumerar los trabajos más conocidos.

Por lo que se refiere á los místicos, citaremos en primer lugar la *Introduction á la Psychologie des mystiques* del R. P. **Pacheu**. En ella trata de precisar el concepto, hasta el presente tan vago y tan oscuro, del misticismo, estudia los fenómenos de la vida mística según los datos de la razón y de la fe, expone el influjo de la gracia y su posible apreciación por la conciencia, etc., etc. También merece citarse la obra ya mencionada del Sr. **Maura,** obispo de Orihuela, que en los apéndices da una ligera idea de la teología, psicología, cosmología y ontología místicas, muy á propósito para iniciarse en estas materias.

---

agrupadas en vista de un fin. Muchos discuten sin embargo la posibilidad de que tales investigaciones sobre el carácter den resultados verdaderamente científicos.

Con muy distinto criterio juzgan los fenómenos místicos **Murisier** en su libro *Maladies du sentiment religieux*, y **Godfernaux** en el artículo de la *Revue philosophique* correspondiente al mes de Febrero de 1902. R. de la **Sizeranne** acaba de publicar un trabajo sobre la psicología de la mujer ciega.

En cuanto á la psicología de las profesiones, citaremos la *Psychologie du peintre* de **Luciano Arreat**, algunas memorias publicadas en el boletín del laboratorio psicofisiológico de la Sorbona acerca de la psicología del músico y de los autores dramáticos, y las investigaciones sobre la *Psicología del cómico* de Teodoro **Lipps** (1851). Distínguese Lipps por su empeño en analizar el aspecto psicológico de los problemas de lógica, estética y ética, tendencia que le lleva al extremo de considerar estas ciencias como disciplinas psicológicas.

Como apéndice á este capítulo haremos mención de aquellos filósofos que, sin haberse distinguido en ninguna de las especialidades psicológicas anteriormente señaladas, se han dedicado preferentemente á la psicología, y á la cual consideran como la base de todas las disciplinas filosóficas.

Francisco **Brentano** (1838), educado en la filosofía y teología escolásticas, en las varias obras (1)

---

(1) Estas son: *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Viena, 1874).—*Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss*, Leipzig, 1889.—*Das Genie*, ibid. 1892.—*Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellungen*, ibid. 1892.—*Ueber das*

que lleva escritas de asunto psicológico, ha pretendido reformar la psicología y la lógica. Respecto de aquélla cree que el medio principal de investigación no son las experiencias psicofisiológicas sino la percepción interna, y sobre todo la memoria, por la cual reproducimos los estados del espíritu que ya pasaron. Sustituye la división corriente de los fenómenos psíquicos en representaciones, sentimientos y voliciones, por esta otra, representaciones, juicios y pasiones (amor, interés y odio).

Más radicales son sus reformas en la lógica, puesto que rechaza la doctrina de Aristóteles sobre el silogismo y las figuras silogísticas, considera como inexactas las leyes del silogismo, y sostiene que todo silogismo categórico ha de constar necesariamente de cuatro términos.

En este filósofo se han inspirado **Meinog** (1853) profesor de Graz, **Marty, Fr. Hillebrand** y **L. Höfler**, conocido principalmente por su *Psychologie* (Viena 1897). En ella distingue los hechos psíquicos en hechos de la vida del espíritu y hechos de la vida del sentimiento; los primeros se subdividen en representaciones y juicios, los segundos en sentimientos y voliciones. Esta obra, sobre todo, es interesante como psicología descriptiva.

Carlos **Stumpf** (1848) profesor en Berlín desde 1894, ha examinado algunos de los problemas planteados por la moderna psicofisiología, principalmente la psicología de los sonidos, en su obra *Tonpsychologie* (2 vol. Leipzig, 1883-90); pero fiel al método introspectivo de Brentano, sostiene contra Helmholtz, que la teoría científica de los sonidos ha de buscarse en la psicología y no en la fisiología. En las cuestiones metafísicas parece inclinarse del lado del positivismo, puesto que según él, quien se empeña en concebir lo supremo y lo último de las cosas, va á parar en fórmulas demasiado abstractas.

Zukunft der Philosophie, ibid. 1893.—*Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenbliklicher Stand,* 1895. A las cuales hay que añadir dos opúsculos sobre Aristóteles.

K. Uphues (1841) en sus trabajos de psicología y criteriología, muéstrase defensor de un subjetivismo moderado, según el cual las sensaciones y representaciones no contienen cosa alguna real distinta de ellas, pero en virtud del juicio las consideramos como si representaran un objeto real, á lo cual se debe el carácter objetivo de nuestras ideas. Uphues ha cultivado también la pedagogía, siendo frecuente su colaboración en varias revistas pedagógicas.

Las doctrinas psicológicas de Uphues las ha desarrollado y completado **Schwarz** (1867) aplicándolas á la metafísica y á la moral.

Guillermo **Dilthey**, encargado por la Academia de ciencias de Berlín de la nueva edición de las obras de Kant, parece ser partidario del subjetivismo interpretado á la manera de Hamilton. En su *Introducción á las ciencias del espíritu (Einleitung in die Geisteswissenschaften,*Leipzig, 1883) dice que la base de todas esas ciencias no son las teorías respecto del conocimiento, sino el acuerdo armónico entre sí de la totalidad y conexión de

la vida del espíritu. En esa armonía están las razones últimas del conocimiento de lo real, de la determinación del valor y del fin de los actos, todo lo cual constituye los tres grandes problemas de las ciencias del espíritu.

Partiendo de esa hipótesis que considera la vida del espíritu como un todo armónico, cuyos elementos están subordinados entre sí, pasa Dilthey á explicar esa armonía y dependencia mútua de los fenómenos. La conexión y armonía de los varios elementos del espíritu, dependen en primer término de la interpretación conceptual que hacemos de los estados de conciencia mediante las operaciones lógicas de división, comparación, abstracción, etc., aunque para todo esto haya necesidad de suponer un mundo exterior é independiente de la conciencia empírica. Por lo cual, la metafísica que pretende conocer la realidad del mundo, no es otra cosa, en verdad, que la proyección de la totalidad de nuestra vida del espíritu, pues el estrecho límite en que se mueve nuestra experiencia, no permite una explicación de la naturaleza del universo.

La psicología es, por consiguiente, el fundamento de las ciencias del espíritu, y debe limitarse á describir y analizar los hechos, dejando todas esas hipótesis explicativas, como el paralelismo psicológico, el determinismo, las representaciones inconscientes, etc.

CAPITULO XI

El materialismo contemporáneo

Sus orígenes.—Progresos de las ciencias biológicas en el pasado siglo.—Juan Müller y sus discípulos.—Buchner.—El monismo de Haeckel.—Mantegazza, Vogt, etc.

Difícilmente nos podremos formar idea de las causas que motivaron el materialismo contemporáneo, si prescindimos del pujante desarrollo que las ciencias biológicas y químicas obtuvieron en el pasado siglo.

Ni los ataques violentos á la religión y sus dogmas, de Voltaire, Rousseau y demás enciclopedistas, ni las aproximaciones entre la psicología y la fisiología llevadas á cabo por los fisiólogo-idealistas, Destutt de Tracy, Cabanis, etc., ni mucho menos el racionalismo imperante en la primera mitad del siglo XIX, pueden considerarse, aunque lo parezcan, como los verdaderos determinantes de las corrientes materialistas que se notan en la mayor parte de los investigadores científicos sobre todo desde los años 1850 á 1880.

Que tales hechos no son los precedentes del materialismo se demuestra, ya por la imposibilidad

de descubrir relaciones de escuela ó de dirección filosófica entre unos y otros, porque los primeros son casi exclusivamente filósofos, y los materialistas se han consagrado de un modo principal á las ciencias naturales; ya por el lugar en que se desarrollan, pues no en Francia sino en Alemania encontramos el foco principal del materialismo, y resulta históricamente comprobado, que lejos de influir el pensamiento filosófico francés en Alemania, durante el período de tiempo á que nos referimos, ha ocurrido precisamente lo contrario; ya también por el carácter *científico* que todos reconocen al materialismo de nuestros días. Y por lo que se refiere al racionalismo, no hay para qué decir, que el espiritualismo exagerado, y no el materialismo, es el fruto natural de las tendencias racionalistas, como puede observarse en Kant y sus discípulos, Cousin y su escuela.

En otras fuentes, pues, habremos de buscar los orígenes del materialismo contemporáneo. Quizá las maravillosas conquistas de los biólogos en la investigación de las funciones y estructura de los organismos sedujeron de tal suerte á los naturalistas, que llegaron á creer se podría suprimir todo principio espiritual ó superior á las fuerzas físicas ó químicas como innecesario para la explicación de la naturaleza en todos sus órdenes.

Veamos si los hechos confirman esta suposición.

Desde luego observamos que Alemania, foco principal del materialismo contemporáneo, ha sido también el centro en donde se han realizado los grandes progresos de las ciencias biológicas. Débense estos en gran parte á **Juan Müller** (1801-1858) que desde los años 1833 á 1858 trabajó con una actividad incomparable en su cátedra de Berlín, en la que se formaron los mejores biólogos del pasado siglo (1). Cuando en 1838 el botánico **Schleiden** reconoció en la célula el órgano elemental de todas las plantas, Müller, después de advertir esa misma estructura celular en algunos animales, estimuló á su discípulo **Schwan** á que extendiera las investigaciones á todo el reino animal. Estas dieron por resultado la famosa *teoría celular* (1839) que luego comprobaron **Brücke** y **Koelliker**, discípulos ambos de Müller. Posteriormente **Wirchow** (2), educado en la misma escuela que los anteriores, aplicó la teoría celular á la patología, en su obra *Patología celular* (1858).

Parecidos adelantos se advierten en embriología. Las viejas teorías de la preformación y de la involución (emboîtement) son reemplazadas por la de la epigénesis, según la cual la formación del feto no es el crecimiento de órganos preformados, sino una serie de trasformaciones. Partiendo de esa hipótesis establece **Baer** en 1828 la teoría de las *hojas germinativas*, como elementos primeros del embrión, las cuales al subdividirse dan nacimiento á la capa epidérmica, muscular, vascular y mucosa. El estudio de la generación en toda la escala zoológica, da por resultado los dos princi-

(1) Resumió sus trabajos en una obra á la que dió el modesto título de *Manual de fisiología humana*.

(2) † 5 Septiembre de 1902 y nació en 1821.

pios siguientes, que resumen el proceso de la ontogénesis en todos los seres orgánicos, á saber: el principio del crecimiento desigual de la capa celular del embrión, y el principio de la división del trabajo y de la diferenciación de tejidos.

Aplicando **Hirn** la teoría mecánica del calor á los motores animados descubre una relación de equivalencia entre el movimiento producido por el animal y el oxígeno gastado; y por consiguiente, que el movimiento de los seres orgánicos está sometido á las mismas leyes que cualquier otro movimiento mecánico.

Esta aproximación de las funciones vitales á los fenómenos mecánicos avanza rápidamente con el nacimiento de la química orgánica. "Los progresos de la síntesis química, dice el distinguido catedrático Sr. Hernández Fajarnés (1), han logrado con el genio y arte de Berthelot producir substancias ternarias, ácidos orgánicos como el ácido fórmico; éteres, alcoholes, y señaladamente el alcohol etílico, el producto mismo de la fermentación de la glucosa; y lo que es más, la síntesis obtuvo ya antes por el químico alemán Wohler una substancia cuaternaria azoada, una materia albuminoidea, la úrea.„

Si á todo esto se añade el perfeccionamiento de los medios de observación, obtenido, ya por las mejoras introducidas en el microscopio y en otros aparatos similares, ya por el descubrimiento de

(1) *Principios de metafísica. Cosmología.* -Zaragoza, 1893, cap. VII, pág. 263.

substancias químicas, como el ácido crómico de Hannover (1840) que endurece la substancia nerviosa sin alterarla, las materias colorantes que hacen posible la contemplación de la marcha de una célula en un proceso fisiológico, el *curare* que deja intacta la sensibilidad é imposibilita todo movimiento voluntario ó reflejo, los anestésicos, etc., se comprenderá fácilmente que los biólogos se encariñaran con sus métodos de investigación excluyendo todo otro procedimiento científico, y que entusiasmados con la contemplación del lado material del universo rechazaran como creencia pueril, mantenida en otras épocas de lamentable atraso científico, la que hace intervenir para la explicación satisfactoria de los maravillosos fenómenos de la vida y de la conciencia, á principios de un orden superior á las fuerzas mecánicas y químicas. En esta opinión habrían de confirmarles el clamoreo triunfal con que eran recibidas las hipótesis de Darwin sobre el origen de los séres vivientes, y la falange de discípulos que se impusieron la ruda tarea de extenderlas y apoyarlas con nuevas observaciones.

Todo esto que acabamos de decir resulta comprobado por los hechos, toda vez que Baer, Wirchow, Du Bois-Reymond, sucesor de J. Müller en la cátedra de fisiología de Berlín, el mismo Wundt y otros, se inclinaron del lado del materialismo al empezar su carrera científica.

Mas no se crea por esto que el estudio de la naturaleza conduce infaliblemente al materialismo, y que el método experimental es de suyo exclusi-

vista é incompatible con todo otro procedimiento. Nada de eso. A la manera que al banquero caprichoso á quien le enseñan una hermosa finca de recreo, se le despierta la codicia de poseerla, y no advierte en aquel entonces, ni los inconvenientes que podrá tener el pasar en ella la vida, ni le ocurre la posibilidad de que haya otra mejor y más barata; pero una vez adquirida y cuando tiene la suerte de habitar en ella, se le van ofreciendo un sinnúmero de dificultades en que no había reparado y hasta descubre luego otras fincas más deliciosas y amenas; así también el naturalista en sus primeros ensayos de investigación al asomarse por el microscopio y ver las maravillas, por ejemplo, de la división y multiplicación de la célula, ni concibe que haya otro medio de observación tan exacto, ni que deban admitirse otras cosas que las que el microscopio descubre. Sin embargo, cuando pasan los primeros fervores y el entusiasmo va cediendo, se impone la reflexión y surgen otros problemas que antes no se habían advertido, y se presentan indicios de algo que debe estar más allá del campo visual del microscopio. Esto ha ocurrido con los naturalistas anteriormente citados.

Así Wirchow, que en su discurso sobre *la concepción mecánica de la vida*, había dicho que la actividad de la célula no difiere en nada de las actividades físico-químicas, combatió después enérgicamente el monismo materialista de su antiguo discípulo Ernesto Haeckel, sosteniendo "que toda célula proviene de otra célula„, y que "nada hay

semejante á la vida sino la vida misma.„ Du Bois-Reymond en su famoso discurso del ***Ignorabimus*** pronunciado ante el Congreso general de naturalistas en 1872, confesó con la sinceridad de un sabio convencido, que "ninguna disposición ni movimiento concebible de las partículas materiales puede ayudarnos á comprender el dominio de la conciencia... Que es hoy completamente imposible, y lo será siempre explicar los procesos ***espirituales*** por medio de la mecánica de los átomos del cerebro, es una verdad que no necesita aclaración.„ Y por lo que se refiere al problema del origen de los séres, dice que no encuentra solución más satisfactoria que la creación *ex nihilo*, y en una carta pública de 17 de Enero de 1896 protesta de que se le acuse de irreligión y de impiedad. Nada diremos de Guillermo Wundt, pues el eminente psicólogo alemán, aparte su sistema metafísico que nada tiene de materialista, en sus ***Elementos de psicologia fisiológica*** encuentra el animismo de Aristóteles como la más conforme á los hechos de experiencia, entre todas las concepciones psicológicas (1).

Espiritualistas han sido también: **Pasteur** (1822 á 1895), el contradictor de las generaciones espontáneas, á cuyos descubrimientos biológicos le estarán siempre agradecidas la humanidad y la ciencia; **Cl. Bernard** (1813-1878) que tan claramente ha demostrado la necesidad de una "idea

(1) ***Elèments. de psychologie physiologique***, 2.ª edic. t. II, cap. XXIII. (Trad. franc. Alcán. 1886).

directriz„ á la cual obedecen en su formación los seres vivientes, y cuya obra *Introduction à l' ètude de la mèdecine expèrimentale* (1865), continúa siendo en nuestros días el manual clásico del investigador; **P. E. Chauffard** (1823-1879); **Quatrefages** (1810-1892), el más notable de los impugnadores del darwinismo; y otros muchos.

Los que han permanecido aferrados á aquellas exageraciones materialistas que estaban tan en boga hace cuarenta años, y los que han disfrutado también de mayor popularidad son **Büchner** (1824-1899) y **Haeckel** (1834), aunque no sean los que más han contribuído al progreso de la ciencia.

El primero, conocido principalmente por su obra *Force et matiére* (1855), repite hasta la saciedad en todos sus escritos que "todo lo que existe es materia ó movimiento de materia„ que la materia es realmente infinita en el espacio y en el tiempo, y cree explicarlo todo por simples combinaciones atómicas y transformaciones de la materia y de la fuerza, lo mismo la atracción de los átomos que el crecimiento de la planta, la sensibilidad que el pensamiento. Este último para Büchner es una secreción del cerebro, como la bilis es segregada por el hígado. El fisiólogo alemán, discípulo de Wirchow, escribe siempre en tono dogmático y presuntuoso y en ocasiones llega hasta el cinismo más repugnante. Como ejemplo de esto último citaremos estas palabras de su obra, *L' homme selon la science*: "Toda ciencia y sobre todo la filosofía que busque la realidad y no

la apariencia, la verdad y no la hipocresía, debe ser necesariamente atea. En el momento que un libro de filosofía emplea la palabra *Dios*, á no ser que se trate de una crítica ó de una cita, ya se le puede echar á un lado, pues seguramente no encontraréis en él cosa alguna que pueda contribuir al progreso de la ciencia.„

Quien así resuelve cuestiones tan árduas y que siempre han mirado con interés y hasta con respeto los más profundos pensadores, revela carecer en absoluto de espíritu filosófico y que no le mueve á escribir el esclarecimiento de la verdad, sino el deseo de estampar frases gruesas para oradores de club.

No es menos presuntuoso ni menos atrevido en sus afirmaciones el profesor de zoología en la Universidad de Jena, Ernesto Haeckel, el cual, á pesar de sus numerosas producciones científicas, editadas algunas de ellas hasta nueve veces y traducidas á doce idiomas distintos, no pasa de ser un vulgarizador pedante de las teorías darvinistas. Él mismo reconoce que sus maestros y condiscípulos, los cuales en otro tiempo se mostraron partidarios de su monismo materialista, le han dejado solo; pero ese aislamiento, lejos de hacerle titubear en sus convicciones extravagantes, Haeckel lo interpreta como una prueba de la virilidad y madurez de su espíritu. Si Wirchow, Du Bois-Reymond, etc., empezaron por ser monistas y han acabado por ser dualistas, sólo se explica esa metamórfosis psicológica, como él la llama, por la turbación de la vista y la degeneración que

suelen acompañar á la vejez (1). Como él, á pesar de sus sesenta y ocho años, ha conservado la frescura y la audacia de la juventud, ha querido dar la solución á todos los enigmas del universo á fin de que las generaciones venideras no tengan que perder tiempo en descifrarlos, en su obra recien publicada, *Les enigmes de l' Univers.*

Du Bois-Reymond, resumiendo las conquistas de la ciencia moderna, ha dicho que quedaban algunos enigmas por descifrar, y que quizá algún día pudieran descifrarse, pero había otros que permanecerían siempre en la región de lo desconocido. Para demostrar la equivocación lamentable de Du Bois-Reymond, presenta Haeckel como solución á todos ellos los siguientes artículos dogmáticos de la filosofía monista.—I. El mundo corpóreo material y el mundo espiritual inmaterial forman un Universo único, inseparable y que comprende todo.—II. El mundo y Dios son una sola sustancia cuyos atributos inseparables son la materia y la energía.—III. El Cosmos (Universo) es eterno é infinito, no ha sido creado jamás y se desarrolla conforme á las leyes naturales y eternas.—IV. *La ley de sustancia* (conservación de la materia y de la energía), rige todos los fenómenos sin excepción; todo se reduce á cosas naturales.—V. No existe *fuerza vital especial* que pueda suponerse independiente de las fuerzas físicas y químicas.—VI. El alma del hombre no es una sustancia independiente, inmortal, sino que procede por vías naturales del alma animal: es un conjunto de sustancias cerebrales (1).

(1) Vid. *Les enigmes de l' Univers* por Ernest Haeckel, Prof. de Zoologie á l' Université de Jena, París, 1902, pág. 117.

Pero la filosofía monista no sólo es el único sistema exento de contradicciones y capaz de dar una explicación plausible de la naturaleza, sino que Haeckel tiene la pretensión de que los *honorables teólogos* del siglo XIX se encargarán de establecer una religión monista. Para esto les indica que puede servir de base la religión cristiana con sus cultos y sus fiestas despojándola de lo sobrenatural y dando más entrada á la naturaleza; así, por ejemplo, la fiesta de Pascua no ha de consagrarse á celebrar la resurrección de Cristo, sino á regocijarse de las primeras manifestaciones de la vida orgánica, etc.

Después de todas estas afirmaciones tan categóricas y de tanta trascendencia, es muy natural que le ocurra al lector preguntar por los argumentos en que se apoya el zoólogo de Jena para escribirlas. No lo sé; he tenido la paciencia de leer toda la obra y no he podido encontrarlos. Haeckel no suele discutir; afirma rotundamente y espera que se le ha de creer por su palabra. Quizá este dogmatismo, mezclado de voces técnicas, sea la clave para explicar el secreto de su no despreciable popularidad. El tecnicismo sirve para darse tono de sabio profundísimo entre el vulgo que no suele propender por criticar lo que lee; y si á este falso prestigio se añade el énfasis

(1) Ob. cit., cap. XIX, pág. 414.

de seguridad y de convicción que campea en todos los escritos de Haeckel, no habrá de sorprendernos que ni el ridículo fracaso del *bathibius Haeckelii* le haya restado admiradores. La historia de ese batibio, *moco amorfo* le llama graciosamente nuestro maestro el Sr. Hernández Fajarnés, demuestra el exceso de imaginación inventiva de Haeckel, que llegó hasta el extremo de engañar al mundo científico contándole la existencia y propiedades de una sustancia que no ha visto ni ha podido observar. Así lo demostró el propió Tyndall en una conferencia dada en Liverpool ante la Asociación británica para el fomento de las ciencias, presidida por Huxley (1).

Al lado de Buchner y Haeckel, suelen citarse como materialistas á Vogt, Moleschott, Herzen, Mantegazza y algunos otros; pero si se atiende á su escasa importancia en el terreno filosófico, no creo se nos pueda censurar el omitirlos. El más interesante desde el punto de vista en que nos colocamos, nos parece ser Pablo **Mantegazza** por sus escritos psicológicos. Sin embargo, en ellos se echa de menos el psicólogo que busca los fenómenos para interpretarlos científicamente, y aparece el escritor superficial que quiere ante todo ser interesante y deleitar á sus lectores.

(1) Dejamos para los biólogos la exposición de la arbitraria hipótesis de Haeckel sobre el origen de la vida. El Sr. H. Fajarnés la ha discutido ampliamente en su obra *La Psicología celular* (Zaragoza, 1883), tan bien documentada y repleta de erudición, que basta su lectura para conocer el juicio que á los sabios ha merecido la labor de Haeckel.

Como dato curioso de su honradez científica, mencionaremos la sentencia del Tribunal de Comercio de Róan, que condenó á Mantegazza en 1895 á pagar 2.500 francos por haber traducido los principales pasajes de la obra *La escritura y el carácter* de Crépieux-Jamín, en su libro sobre la *Grafología* (1).

(1) Vid. *Histoire de la philosophie*, por Elías Blanc, tomo III, pág. 423.—París, 1896.

CAPÍTULO XII

Los discípulos de Cousin

Carácter y tendencias de la escuela de Cousin.—I. Trabajos doctrinales de los discípulos de Cousin.—II. Cousin y la historia de la filosofía en Francia.

No está formada la escuela de Cousin por una serie de pensadores que, entusiasmados con la novedad de una idea lanzada por el maestro, invierten su talento filosófico en ampliarla, rectificarla y deducir de ella hasta las últimas consecuencias.

Ni Cousin ha legado á la posteridad un sistema filosófico en que tuvieran solución precisa y coherente las cuestiones que á la filosofía incumben, ni entre los conocidos en la historia como discípulos suyos hay la uniformidad de pareceres é identidad de dirección que se advierte en otras escuelas. Aun aquellos críticos de Cousin que son verdaderos apologistas, como Paul Janet, reconocen que por sus ideas filosóficas no tiene derecho á figurar entre los grandes pensadores de la humanidad. "No es de los que piensan para el tiempo y para la eternidad, dice el

Sr. Menéndez y Pelayo, sino de los que piensan para el día presente y para una fracción limitada del género humano. Es un filósofo *de ocasión*, que va haciendo su sistema á pedazos, según lo exigen las necesidades del momento, obedeciendo hoy á su curiosidad erudita, mañana á un interés social, casi siempre á su genialidad oratoria, pocas veces ó ninguna á los dictámenes de la pura razón.„ (1)

Pero rebájese cuanto se quiera el mérito de las ideas eclécticas y espiritualistas de Cousin, échesele en cara la inconsistencia y variabilidad de sus afirmaciones, pondérese enhorabuena su escepticismo, su panteísmo y otros defectos (pues hay sobrado motivo en las obras de Cousin para todas esas censuras), es lo cierto que el autor del eclecticismo, además de organizar á su manera la filosofía oficial, logró imponerse á una buena parte de los pensadores franceses, si no por lo grandioso de su sistema filosófico y la inventiva de su genio, al menos por haber señalado y mantenido con el ejemplo una norma de conducta muy á propósito para calmar aquel estado de agitación y violencia producido por los vaivenes de la Revolución (2).

(1) *Historia de las ideas estéticas*, tomo IV, vol. II, páginas 152 y 153.

(2) Tan absorbente ha sido el influjo de Cousin y sus discípulos en la nación vecina, que hasta entre los publicistas y filósofos católicos no faltan quienes hayan seguido la tendencia espiritualista de aquéllos, aunque sea rectificándola para ponerla en armonía con el dogma.

En cuanto á lo primero, aprovechando el movimiento revolucionario de 1830, consiguió implantar dos años más tarde en las universidades francesas su programa de estudios filosóficos, que constituía un positivo adelanto respecto de la *Philosophia Lugdunensis*, libro de texto á la sazón en casi todos los establecimientos de enseñanza, puesto que en ese programa aparece por vez primera la asignatura de ***historia de la filosofía***, y se le indican nuevos derroteros al estudio de la ciencia psicológica.

La norma de conducta que Cousin logró imponer á los filósofos de su tiempo consistía en separar por completo la filosofía del dogma, en estudiar con criterio amplio y sin intransigencias la historia de los sistemas filosóficos, aunque debiera preferirse á todos ellos el espiritualismo.

Con bases tan amplias y orientada la investigación hacia la historia de la filosofía, se comprende perfectamente que el espiritualismo de la escuela cousiniana sea panteísta en unos, dualista en otros, cartesiano en aquéllos y leibniziano en éstos. Hasta el escepticismo ha sido para algunos el resultado final de sus reflexiones.

Tales son el origen, tendencias y carácter de la escuela de Cousin. Pasemos á examinar la labor de sus más prestigiosos representantes.

Para mayor orden los dividiremos en dos grupos: los que se han distinguido por sus trabajos doctrinales y todos aquellos cuya labor ha consistido principalmente en investigaciones sobre la historia de la filosofía.

I

Pertenecen á la primera de las cuatro generaciones de maestros de filosofía que, según Margerie, han seguido la tendencia de Cousin, los contemporáneos de su enseñanza en la escuela normal, **Jouffroy** (1796-1842), **Damirón** (1794-1862) y **Remusat** (1797-1875).

El primero es un carácter reconcentrado, meditabundo, receloso y muy desconfiado de su propia razón, que halla vulnerables todas las soluciones filosóficas, y tan amigo de desmenuzar su propio pensamiento que, como él mismo dice, no encuentra palabras que expresen con exactitud los matices de su conciencia. A esta reflexión exagerada con que Jouffroy atormenta constantemente su propio pensamiento, sin dejarlo que corra suelto á impulsos de la natural espontaneidad, ni orearlo con la observación externa tan necesaria para el equilibrio de sus funciones, hay que atribuir esos arranques violentos de escepticismo que aparecen en sus obras, como, por ejemplo: "creemos invencible por siempre al escepticismo, porque le consideramos como la última palabra de la razón sobre sí misma,,, sin llegar á ser escéptico por sistema.

Para Jouffroy, el objeto de las investigaciones filosóficas debe ser el hombre y su destino en la vida presente, en la vida anterior y en la vida

futura. La psicología y la moral son las dos partes integrantes de la filosofía.

Jouffroy distingue tres aspectos ó manifestaciones en la vida del alma, puesto que la considera como *activa*, como *pasiva* y como independiente de las acciones que ejecuta ó experimenta. De aquí su división de la psicología en tres partes: *productividad* del yo (actos de la inteligencia), *receptividad* del yo (motivos y móviles de la voluntad) y el yo considerado en sí mismo, prescindiendo de las operaciones (unidad, simplicidad y demás atributos del alma). Sin entrar en más pormenores sobre el desarrollo de cada uno de estos puntos, diremos que las ideas psicológicas de Jouffroy son una combinación ecléctica de las de Laromiguiere, Maine de Biran y los escoceses, con marcada inclinación al intelectualismo de estos últimos.

Acepta como principio de la moral el respeto al orden universal, y en su *Curso de derecho natural* dedícase principalmente á la polémica y á la refutación de las opiniones de los demás. Como hemos advertido ya, el pensamiento de este filósofo aparece casi siempre envuelto en las sombras de la indecisión y de la duda (1).

También en Remusat se advierten estas vacilaciones é incertidumbres en sus ideas filosóficas, aunque no deban atribuírse á exceso de reflexión, como en Jouffroy, sino más bien á la dis-

(1) Sus ideas filosóficas pueden apreciarse en su obra *Mélanges philosophiques*, París, 1833, 4.ª edic., 1866.

persión de las energías de su espíritu. cuya atención hubo de dividirse entre las luchas de la política activa, el estudio de los problemas sociales y religiosos de su tiempo y las investigaciones históricas de todo género, aparte del cultivo de la filosofía. Sus doctrinas filosóficas ofrecen poca novedad. Baste decir que sus opiniones cosmológicas son semejantes á las de Leibniz, y en psicología afirma contra los fisiólogo-idealistas la espiritualidad del alma y su unidad substancial en el hombre, buscando la demostración de esas afirmaciones en la conciencia, á ejemplo de Descartes y Maine de Biran.

Entre sus trabajos históricos son dignas de mención las monografías sobre Abelardo, S. Anselmo y Bacón.

A diferencia de los anteriores, Filiberto Damirón, amigo y condiscípulo de Jouffroy, se caracteriza por aplicar un criterio moral á todas las cuestiones filosóficas. "Un sistema que no puede conciliarse con la fe en la belleza, en Dios y en la vida futura es para Damirón un error; y probar que contradice estas creencias es casi reducirlo al absurdo„ (1).

De mayor importancia es la labor de **Adolfo Garnier** (1801-1864), sobre todo en psicología. Su *Traité des facultés de l' âme* (3 vol., París, 1892) es quizá lo mejor que ha producido la escuela ecléctica, por lo que á la psicología se refiere.

(1) Emile Charles: *Dictionaire des sciences philosophiques*, de M. Ad. Franck, art. *Damiron*.

Dejando aparte el afán desmedido con que Garnier divide y subdivide las facultades del alma, señalaremos únicamente aquellos puntos que representan un verdadero avance. En primer término no es un psicólogo que aislándose del mundo exterior se aplique á descubrir los senos de la conciencia, sino que procura robustecer y ampliar la observación interna con repetidas consultas á los poetas, á las narraciones de viajes, á los historiadores y á los naturalistas. Tiene el análisis penetrante y delicado de los escoceses, pero sin descuidar los datos de la fisiología; por esto su espiritualismo se parece más bien al de Aristóteles que al de Descartes. En las múltiples observaciones que presenta sobre los animales, sobre la vida y desarrollo del niño, y aun sobre algunos casos de locura é histerismo, parece preludiar los modernos trabajos psicológicos. Otorga especial atención á la psicología de las pasiones y al estudio de los movimientos ó facultad locomotriz.

Finalmente, Adolfo Garnier se separa de su escuela en cuestiones tan importantes como el origen de las ideas y el problema crítico del conocimiento. Distingue tres grupos de hechos intelectuales: *percepción* ó conocimiento de objetos reales que existirían aun cuando no los conociéramos (1); *concepción* ó conocimiento de objetos

(1) Entre éstos incluye al alma, Dios y el mundo. De esta suerte cree cerradas para siempre las puertas del escepticismo, porque, en opinión de Garnier, no es posible el error en las funciones de la percepción.

que son simples ideas; y *creencia*, cuyo objeto puede ser ficticio ó real. En las dos primeras no cabe la duda ni el error, pero sí en la última. La creencia tiene tres formas: la *inducción*, que nos asegura de la uniformidad y constancia de la naturaleza, la *interpretación*, merced á la cual ponemos bajo ciertos signos á determinadas ideas y la *fe natural* que nos persuade de la perfección de Dios inaccesible á otro medio de conocer.

Si conocemos á Dios por un acto de fe, ¿cuál será el papel de la razón en la economía de nuestras facultades? ¿Qué valor tienen las ideas universales y necesarias atribuídas á la razón? A esto responde Garnier, que ni son formas del espíritu como pretende Kant, ni aspectos diversos de lo absoluto como afirma Cousin. La razón *percibe* la realidad, ó por mejor decir, tres realidades distinta, la causa primera, el espacio y el tiempo, y además forma ideas que no corresponden á objeto alguno real, como son las verdades matemáticas, estéticas y morales. En una palabra, la razón tiene dos funciones, *percibe* lo absoluto y *concibe* lo ideal.

Otro de los discípulos de Cousin que se ha distinguido por sus trabajos psicológicos, es Francisco **Bouillier** (1813), cuya reputación científica comenzó con su brillante *Historia del cartesianismo*. A pesar del entusiasmo y del cariño con que describe la personalidad científica de Descartes y la quizá excesiva importancia que atribuye á la revolución que éste produjo en las ideas filosóficas, Bouillier no se dejó influir grandemente

en sus ideas fundamentales acerca de la psicología por el autor de la *duda metódica*. Así le vemos discutir contra los vitalistas afirmando la identidad del principio de la vida y del pensamiento y considerar el placer como efecto del ejercicio de la actividad del alma en el sentido de la conservación ó desarrollo de su ser, siguiendo las huellas de Aristóteles. En cambio se reconoce discípulo de Descartes, ya al atribuir á la conciencia el conocimiento del alma como simple é inmortal, ya al admitir las ideas innatas sin exceptuar la idea de infinito, fundamento de la demostración de la existencia de Dios. Para explicar el origen de la conciencia parece seguir la opinión de Leibniz, atribuyendo aquélla aun á la más oscura de las sensaciones. Lejos de admitir que la conciencia sea un fenómeno que suele acompañar á los actos superiores del espíritu, cree Bouillier que es la raíz y fuente de todo conocimiento, la forma fundamental de todas las facultades; no sólo es una parte de nuestro yo, sino todo nuestro yo. Por eso, concluye, la observación interna va más allá de los fenómenos y penetra hasta en su misma esencia (1).

Con Bouilllier estudió en la Escuela Normal Emilio **Saisset** (1814-1863), que sustituyó á Damiron en la cátedra de Historia de la filosofía en la Sorbona. Colocándose enfrente de Michelet y otros volterianos y de los tradicionalistas Bautain

(1) Además ha escrito: *Le principe vital et l' âme pensante* (París, 1862, 2.ª edic., 1873.)

y Maret, demostró contra los unos la necesidad del sentimiento religioso y del culto exterior, y mantuvo contra los últimos los derechos de la filosofía con el criterio racionalista propio de la escuela. En unión con Amadeo **Jacques** y **Julio Simón**, escribió un manual de filosofía. Sus opiniones metafísicas están basadas en las doctrinas de Leibniz y Platón.

De Alberto **Lemoine** (1824-1847), citaremos únicamente su notable monografía acerca del hábito y el instinto. En ella nos ofrece un acabado estudio sobre las causas y naturaleza del hábito; señala sus efectos sobre la actividad del ser, disminución del esfuerzo para las cosas á que uno está habituado, la debilitación de la conciencia en los actos habituales, etc., y cómo el hábito puede, según Lemoine, aumentar las energías de una facultad ó de un órgano. Sostiene que el instinto es de muy poca importancia en el hombre, mientras que para el animal es el principio fundamental de su actividad. Las acciones instintivas ni pueden compararse con las puramente mecánicas, ni tampoco necesitan para su explicación de una inteligencia. Lemoine en este punto se manifiesta no sólo espiritualista, sino que establece una separación muy profunda entre la vida sensible é intelectual, puesto que les asigna distinto principio fundamental en el hombre.

Pablo Janet (1823-1899).—Admirador y entusiasta de Cousin, como lo demuestra su detenido estudio publicado con el titulo de *V. Cousin et son œuvre* (París, 1885), es también quizá el discípulo que personifica de un modo más completo y con mayor relieve los caracteres señalados anteriormente á la escuela cousiniana. Escritor muy fecundo, que abarca con su pluma no sólo la filosofía en su aspecto doctrinal é histórico, sino también la sociología, la moral y la historia política, ha conseguido P. Janet llegar á ser uno de los publicistas más conocidos de su escuela. Dotado de un espíritu amplio y conciliador y de muy copiosa erudición, ha podido perfectamente someter su formación científica al ideal ecléctico. Así resulta que no aparece en sus obras un sistema filosófico bien definido, y en muchos casos acepta teorías y direcciones filosóficas diametralmente opuestas, sin cuidarse de armonizarlas. Bien es verdad que esta unidad de plan y dirección no hay que pedírsela á quien define la filosofía en términos tan vagos y tan poco explícitos como estos: "La filosofía, dice en su *Traité elementaire de philosophie* (8.ª edic., París, 1899), es la sabiduría fundada sobre principios adquiridos por la libre reflexión„. Esto no obstante, el citado manual de filosofía es un centón abundantísimo de cuestiones filosóficas, no faltando entre éstas algunas presentadas con cierta novedad y atractivo, como son, por ejemplo, las relativas al error, á las cualidades del espíritu, la medicina y gimnástica morales, etc.

Más original y profundo se nos muestra Janet en su obra eminentemente metafísica, titulada *Les causes finales* (1877), en la que siguiendo sin desfallecimientos el largo y penoso camino de la ob-

servación y de la experiencia, ha logrado presentar una de las mejores apologías que se han hecho, en el siglo XIX, del principio de finalidad. Apoyándose en el testimonio irrecusable de la conciencia, hace ver cómo nuestras acciones se encaminan á conseguir un fin previsto y deseado. Si esto ocurre en nosotros, si nuestros actos son provocados por un fin, la inducción nos autoriza á suponer en nuestros semejantes el mismo procedimiento é idéntica manera de obrar, es decir, que también en ellos será el fin el determinante de sus acciones. Demostrada la existencia de causas finales en el hombre, pasa Janet á estudiar el mismo problema en los demás seres vivos, obteniendo la misma conclusión. La ingeniosa y sorprendente habilidad de los animales superiores, los maravillosos esfuerzos del instinto para la conservación del individuo y de la especie, la coordinación y subordinación que se observa en las múltiples y variadas funciones del organismo, todo esto comprobado con numerosos ejemplos, son las premisas en que se apoya Janet para afirmar la existencia de las causas finales en la naturaleza. Como apéndice y confirmación de su tesis, se hace cargo de los ataques que naturalistas y filósofos han dirigido contra ella (1).

(1) Entre las obras de Janet, citaremos además: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3.ª edic., 1885.—*Le materialisme contemporaine en Allemagne*, 1864.—*La famille*, 1855, 6.ª edic., 1865.—*Philosophie du bonheur*, 1862, 3.ª edic , 1868. — *Les problemes du XIXe siècle*, 1872.
Las ideas filosóficas de Janet las han expuesto BERGSON en la *Revue philosophique*, Nov., 1897; DAURIAC en *L'Année philosophique* de 1898, y G. SEAILLES en la *Revue Bleue*, 21 janvier, 1899.

Caro (1826-1887).—Sucesor de Garnier en su cátedra de la Sorbona, distínguese por sus cualidades de orador, polemista y literato. Contradictor incansable de las ideas materialistas, la mayor parte de las obras de este filósofo son una apología del espiritualismo, y aunque su labor crítica no es muy honda, es sin embargo ingeniosa, amena y presentada con las elegancias de un orador académico. Por todas estas condiciones, viene á ser Caro uno de los mejores propagandistas que ha tenido el espiritualismo en la vecina república. Combate, en su obra *L' idée de Dieu*, á los ateos y panteístas (Renan, Taine, Vacherot), demuestra la existencia real y personal del Ser Supremo y sus perfecciones infinitas, y discute las opiniones sobre la vida futura contrarias á la inmortalidad del alma: En *Le materialisme et la science*, declara la incompetencia de la hipótesis materialista para resolver las cuestiones acerca del origen de los seres, lo gratuito de sus afirmaciones sobre la eternidad de la materia y de la fuerza, y sale en defensa de la metafísica contra todos aquellos que intentan suprimirla ó reemplazarla por las ciencias *positivas*. Finalmente, dirigiéndose á Littré y á los positivistas, se esfuerza en demostrarles que la teoría de la evolución ni está comprobada por la ciencia contemporánea ni por el verdadero método experimental.

Pudiéramos citar otros trabajos de Caro, pero no nos detenemos en ello porque se refieren principalmente á la ciencia moral. En el prólogo de la primera edición de *L' idée de Dieu* prometió dar una exposición de su sistema espiritualista, pero quedó incumplida tal promesa. Cuando quiso mirar de cerca las altas cuestiones de la metafísica, se enteró de que éstas, como las montañas que uno pretende escalar, tienen sus ilusiones de perspectiva y sus espejismos. A medida que uno piensa (son palabras suyas) acercarse á la cumbre por un mayor esfuerzo, diríase que la cumbre, de lejos entrevista, se aparta de nosotros colocándose á más elevada altura (1).

Enrique Marión (1846-1896).—Pedagogo por temperamento, no sólo ha tomado parte activa en la reorganización de la enseñanza secundaria, principalmente en lo que se refiere á las institutrices ó maestras, sino que ha llevado sus aficiones pedagógicas á la exposición de la psicología.

Sus *Leçons de Psychologie* (8.ª ed., París, 1895), aparte de ser un buen manual de psicología, muy metódico y bastante completo dentro del criterio espiritualista propio de la escuela, ofrecen la novedad de que á la exposición de cada una de las funciones psíquicas acompañan muy oportunas advertencias y consejos prácticos para el mejor desarrollo de la vida del espíritu. Finalmente, Marión ha completado sus ideas pedagógicas en

(1) Vid. *L' idée de Dieu*, 4.eme edit. París, 1868. Avant-propos.

la última de sus obras: *L' education dans l' Université* (1892).

Mucho más completa que la del anterior es la Psicología (1) del actual director de enseñanza secundaria, Elías **Rabier**. Discípulo de E. Charles, Janet y Lachelier, se nota en las ideas de Rabier el espiritualismo de los dos primeros y el criticismo del último; así vemos que, si bien su psicología en la distribución general de materias (sensibilidad, inteligencia y voluntad) en la demostración vigorosa y escrupulosamente dialéctica de la existencia de la libertad y en otras cuestiones se mantiene dentro de la tradición espiritualista de Cousin, en cambio la solución que da á otros muchos problemas psicológicos manifiesta bien á las claras el influjo no sólo del criticismo de Lachelier, sino hasta del fenomenismo de Taine.

La psicología para Rabier comprende tan sólo el estudio de los fenómenos conscientes, reservando para la fisiología todos los demás fenómenos de la vida humana que no llegan al dominio de la conciencia. Hasta tal punto exagera la importancia de la conciencia como medio del conocimiento, que llama á la psicología "ciencia de las realidades„, en contraposición con todas las demás que él apellida con este título general: "ciencia de las apariencias„. Explica la extensión, el espacio y el tiempo como formas inherentes á nuestras sensaciones, y de entre las varias hipó-

(1) *Leçons de philosophie.* I. *Psychologie*, 1884; 4.ª edición, 1892.—II *Logique*, 1886.

tesis de los psicólogos sobre la percepción del mundo exterior, no encuentra ninguna tan racional como la de Taine: la creencia en el mundo exterior está fundada en una ilusión natural, "es una alucinación verdadera„. Inconsecuente con tales subjetivismos, rechaza las soluciones empírica é innatista sobre el origen de las ideas y de los principios universales, y hace derivar las primeras de la *apercepción* de la identidad de los objetos particulares, y los segundos, de la experiencia interpretada por la razón.

Pero aunque no se admitan muchas de las soluciones presentadas por Rabier á los problemas psicológicos, es imposible negar que su obra, ya por la abundancia de materiales que encierra, ya por el plan riguroso y didáctico con que suele plantear las cuestiones, ya por el análisis delicado y penetrante de los fenómenos de conciencia, ya, en fin, por la claridad de estilo, es merecedora del premio que le otorgó la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París.

El mismo espíritu crítico, igual severidad en el método aparece en su obra de Lógica, con la cual introduce Rabier en su país las reformas que en esa parte de la filosofía habían llevado á cabo los lógicos ingleses. En ella describe, no sólo las leyes de la deducción ó silogismo y los métodos de la inducción, sino también los métodos particulares de las distintas ciencias. En lo que se refiere al silogismo intentó perfeccionar la teoría de Aristóteles señalando un principio especial para cada una de las tres figuras. Pero esta reforma, tomada de la tesis de Lachelier, *De natura syllogismi*, es muy oscura y complicada.

En esta tarea de reformar la lógica merece un lugar muy distinguido **Ernesto Naville**, que con su extensa monografía titulada *La logique de l' hypothèse* (1880, 2.ª edic. 1895) ha demostrado completamente la importancia y transcendencia de esa operación del espíritu en el progreso del humano saber. Esa monografía constituye uno de los mejores libros que sobre asuntos de lógica se han publicado en el siglo XIX. En él ha sabido presentar Ernesto Naville con admirable claridad y precisión el papel importantísimo de la hipótesis en las ciencias matemáticas y en las ciencias de los hechos, y su influjo en las otras operaciones del método científico, como la observación y la comprobación; señala las condiciones á que debe someterse toda hipótesis, su proceso psicológico, sus principios directores en las distintas ciencias, y no se olvida de examinar las causas de la desconfianza con que la han mirado algunos espíritus petulantes y de criterio estrecho.

En sus obras *La Physique moderne* (1883, 2.ª edición 1890), *La definition de la philosophie* (París, 1894), se advierte un laudabilísimo empeño de armonizar la filosofía con las ciencias, para robustecer con los datos de éstas las conclusiones de aquélla, vindicando al espiritualismo de los ataques de Buchner y otros materialistas.

Al lado de los filósofos que preceden, citaremos los nombres de René **Worms**, autor de una tesis, *Morale de Spinoza*, premiada por la Aca-

demia de Ciencias Morales, Alexis **Bertrand**, que parece seguir la tendencia espiritualista de Maine de Biran, y algunos otros.

Por las breves indicaciones acerca de las ideas filosóficas en los discípulos de Cousin mencionados anteriormente, salta á la vista que la psicología, la historia y la moral han sido el tema constante de sus lucubraciones, y únicamente de soslayo y por otros móviles que el de la pura especulación han llegado á veces á los grandes problemas de la metafísica, pero sin ánimo de discutirlos con la amplitud necesaria para poder presentar una solución completa y sistemática á tales cuestiones. La especulación metafísica la encontramos en algunos pensadores educados en la cátedra de los maestros cousinianos, como Ravaisson, Vacherot, etc., los cuales quizá por esta nueva dirección dada á sus investigaciones y por la tendencia idealista de sus concepciones metafísicas, aparecen muy distanciados de los filósofos precedentes y en relación más directa con los neocriticistas. Sin embargo, si se tiene en cuenta, además de haber sido alumnos de Cousin ó de alguno de los maestros anteriores, que el idealismo es una consecuencia inmediata de las doctrinas de Cousin, y que éste se encargó de propagar la filosofía de Kant, no extrañará el que los consideremos como los representantes de la metafísica dentro de la escuela ecléctica.

Al frente de ese grupo creemos debe figurar el amigo de confianza y secretario de Víctor Cousin,

Félix Ravaisson (1813-1900), pensador genial y atrevido que, inspirándose en las ideas fundamentales de Aristóteles, á quien tan magistralmente ha comentado en su obra *Essai sur la métaphysique d' Aristote* (2 vol., París, 1837-1846), ha sabido modificarlas impregnándolas del espiritualismo exagerado de Descartes y Leibniz, hasta el punto de que en ocasiones parece ser un discípulo de Schelling. Es Ravaisson uno de esos genios dotados de poderosa intuición, y que, sin someterse á las leyes ordinarias del razonamiento, van reflejando en *bello desorden* sus propias impresiones, pero que no se preocupa de comprobarlas ni de exponerlas en términos claros y precisos para que puedan servir de alimento provechoso á la masa común de las inteligencias cultas. A esto se debe que, mientras los unos le aplauden con entusiasmo, como Vacherot y nuestro Menéndez y Pelayo, otros como Janet, dicen que su filosofía parece corresponder al dominio de la poesía mejor que al dominio de la ciencia.

Considerando Ravaisson á la conciencia como centro del humano saber, no sólo le atribuye el conocimiento de los fenómenos del yo, de la existencia y naturaleza del espíritu, sino que el espíritu tal cual se ofrece á la conciencia viene á ser, según él, tipo de toda realidad. Más todavía: el alma al conocerse á sí misma adquiere conciencia de lo absoluto, y sentimos á Dios en nosotros mismos, puesto que la naturaleza como nosotros está llena de Dios.

La fecunda distinción aristotélica de la materia

y de la forma sírvele para construir un sistema filosófico del universo. Así como para Aristóteles la materia es lo indeterminado, lo imperfecto, lo que no es pero puede ser, una cosa desprovista de toda energía y realidad, mientras que la forma es el principio constitutivo y esencial de los seres, la fuente de la actividad y de la realidad; así también para Ravaisson la materia no es otra cosa que la limitación de la realidad y, por consiguiente, lo imperfecto, pues en la realidad absoluta no hay materia, la cual sólo aparece á medida que vamos descendiendo por la escala de los seres, ó sea en los cuerpos. Pero aún en estos, su realidad y su esencia queda reducida á la forma, es decir, á un conjunto de fuerzas análogas á aquellas cuya actividad experimentamos en nosotros mismos.

Como resúmen de la gradación jerárquica y relaciones de los seres entre sí y de éstos con el Ser Supremo, citaremos las palabras del filósofo francés, que vienen á ser la fórmula de su proceso cosmológico: "la naturaleza es como una refracción ó una dispersión del espíritu, y Dios es la concentración absoluta„ (1).

(1) Ravaisson explica de un modo muy raro y peregrino la creación: «Parece, dice, que no se podría comprender el origen de una existencia inferior á la existencia absoluta, sino como el resultado de una determinación voluntaria, por la que esa alta existencia ha moderado por sí misma, amortiguado y extinguido, por decirlo así, alguna cosa de su omnipotente actividad... Podría decirse que la existencia, concentrada por la causa primera en su inmutable eternidad, es luego por ella desarrollada, extendida y difundida en las condiciones elementales de la materialidad, que son el tiempo y el espacio.... De lo que Dios ha anulado y aniquilado de la plenitud de su ser *(seipsum exinanivit)*, ha sacado, por una especie de sueño y de resurrección, todo lo que existe».

Sobre Ravaisson, han escrito, G. SEAILLES en la *Revue philosophique* de 1878; L. DAURIAC en *La critique philosophique* de 1885, y E. BOUTROUX en la *Revue de métaphysique et de morale*, Nov., 1900.

Bordas-Démoulin (1798-1859).—Huérfano desde sus primeros años y de carácter inquieto y violentísimo, sufrió los rigores de la indigencia hasta el punto de verse obligado á procurarse el sustento desempeñando los oficios de mozo de librería y revisor en un omnibus, á pesar de su cultura y de sus conocimientos nada vulgares en matemáticas y filosofía.

Influído principalmente por la lectura de Platón y Descartes, considera B.-Démoulin las ideas como la ciencia misma del espíritu, y por tanto, su conocimiento equivale al conocimiento de nuestra propia naturaleza. Ahora bien; analizando las ideas se ve que forman dos clases ó categorías, la de magnitud y la de perfección: á la primera pertenecen las ideas de número, pluralidad y extensión, y á la segunda las ideas de vida, fuerza y unidad. Unas y otras se relacionan y compenetran mútuamente, pues la extensión no existe sin la fuerza, y la vida necesita de la extensión como complemento. Estos elementos se encuentran también en Dios y en el universo corpóreo, sin que por ello se confunda la materia con el espíritu, pues es distinta la extensión pro-

pia del espíritu, á la cual llama Bordas-Démoulin espiritual, de la extensión material propia del universo corpóreo. Tampoco es igual en los seres corpóreos la proporción de la materia con la fuerza; en el reino inorgánico la fuerza y la extensión están en relación de igualdad, pero á medida que subimos en la escala de los seres predomina la fuerza sobre la extensión.

Como discípulo de B.-Démoulin se nos presenta **Fr. Huet** (1814-1869) en su obra *La sciencie de l' esprit* (París, 1864), autor también de una monografía sobre su maestro: *Histoire de la vie et des oeuvres de B.-D.*, (París, 1861).

La metafísica inspirada en el dinamismo leibniziano ha tenido un brillante expositor en **Francisco Magy** (1822-1887), como lo demuestra bien á las claras su obra *La science et la nature*, cuyo objeto no es otro que determinar las ideas fundamentales que son principio del conocimiento y de la naturaleza. Para hacer ver que estas ideas son el principio de todo conocimiento y el único objeto posible de demostración científica, presenta un análisis de las materias generales que comprenden las distintas ciencias, y de él infiere que todo el humano saber consiste en apreciar relaciones de extensión y de fuerza. Hasta en los sistemas filosóficos pretende hallar una confirmación de su tesis: las categorías de Aristóteles y de Kant quedan reducidas por Magy á las nociones de extensión y fuerza.

¿Pero son también los principios de la realidad ó de los seres?

No pueden serlo, dice, porque las propiedades de la extensión y de la fuerza son diametralmente opuestas é incompatibles, lo cual hace que la extensión y la fuerza no puedan coexistir en la realidad; son dos principios antagónicos que se excluyen mutuamente, y si el uno es objetivo y real, el otro ha de ser forzosamente subjetivo é ideal. Colocado en esta disyuntiva, Magy opta por hacer de la fuerza un elemento sustantivo y real, y reducir la extensión á la categoría de noción puramente subjetiva. De donde resulta que el mundo es un sistema de fuerzas y su realidad es la actividad.

Por último, en una obra publicada doce años después *(La Raison et l' âme, principes du spiritualisme*, 1877) desarrolla su teoría sobre el origen subjetivo de la extensión, y después de haber analizado la complicada serie de las funciones y propiedades de la razón humana, las resume en la siguiente fórmula: Todo objeto del pensamiento es concebido por la razón, como una pluralidad de elementos homogéneos y armónicos, ó como la razón suficiente de un sistema que satisfaga á estas tres condiciones: pluralidad, homogeneidad y armonía.

Mas á pesar de esta originalidad y rigor de pensamiento que distingue á las obras de Magy, no ha logrado éste la fama ni los prestigios, según yo pienso exagerados, de **Esteban Vacherot** (1809-1897), que á los veintiocho años (1837) fué designado por Cousin para dirigir la Escuela Normal, cuando no tenía otros méritos literarios

que dos tesis de escaso valor acerca de la teoría de los primeros principios según Aristóteles y sobre la autoridad de la religión *tum in re, tum secundum Anselmum considerata* (1). Continuó luego su labor de crítico eligiendo como materia las doctrinas de los filósofos alejandrinos, y quizá á esto se deba la peculiar dirección que ha tomado en sus especulaciones personales, pues en todas ellas se le ve preocupado en determinar la idea de Dios y resolver los más encumbrados problemas de la religión y de la naturaleza, y hasta se advierten ciertas remembranzas de la teoría metafísica de Plotino en las ideas de Vacherot, á pesar de la vaguedad y de las vacilaciones con que suele presentarlas.

Como los neoplatónicos, establece Vacherot una separación profunda entre el mundo sensible y el mundo inteligible. El primero es conocido en la conciencia y por la conciencia, la cual no sólo descubre con su mirada los actos y modificaciones del yo, sino que ve directamente la naturaleza y los atributos del espíritu y hasta los objetos del mundo exterior. Mas para llegar á la contemplación de lo Verdadero, de lo Bello, de lo Bueno, de la naturaleza divina (el mundo inteligible),

(1) Después ha escrito: *La métaphysique et la science*, 2 vol., París, 1858, 2.ª edic. 1863.—*Essais de phil. critique*, ibid. 1864.—*La science et la conscience*, 1870.—*Le Nouveau spiritualisme*, 1884. Sobre Vacherot puede consultarse la monografía de León Ollé-Laprune, *Vacherot*, París, 1898.

necesitamos de dos facultades superiores *á la conciencia*, esto es, de la *razón* y del *amor*.

¿Y qué nos dicen del *supremo Ideal, de lo Perfecto*, estas facultades superiores? Hay que sustituir el Dios de la Razón pura, el Dios-Espíritu de la teología y el Dios-Naturaleza del panteísmo, que son otras tantas entidades ininteligibles y absurdas, por una concepción extravagante del Sér supremo que nos enseñará Vacherot, la cual ni siquiera tiene el mérito de la originalidad. Es sencillamente una amalgama de las ideas teológico-cristianas acerca de Dios, con las atrevidas hipótesis de Fichte y de Hegel.

El sér Universal, dice el filósofo francés, hay que considerarlo bajo dos aspectos, en su *realidad* y en su *idea*. Estos dos aspectos del Sér universal son como dos grados del mismo Dios. En el primer grado es infinito, absoluto, necesario y universal; es Espíritu y Naturaleza, inteligencia é instinto, voluntad y necesidad; para decirlo de una vez, es la vida universal: todo existe, todo se mueve y vive en él y por él. Pero si esta concepción panteísta responde al desarrollo de Dios en el tiempo y en el espacio, no se la puede aplicar á Dios considerado en la pureza ideal de su esencia. Y sólo en este grado adquiere el sér infinito los verdaderos atributos de la divinidad, á saber: la inmutabilidad, la independencia y la perfección que los resume todos. Llegado á este punto emplea los argumentos de Fichte para hacernos ver que ese Dios perfecto ni puede ser personal ni existir realmente; "no tiene, son sus pa-

labras, más trono que el espíritu, ni otra realidad que la idea„.

Tales son las ideas que distinguen á Vacherot de los otros discípulos de Cousin; en lo demás defiende los principios espiritualistas propios de la escuela.

J. E. Alaux (1828).—Ha resumido su pensamiento filosófico en sus dos obras *Théorie de l' âme humaine* y *Dieu et le monde* (París 1902) (1).

En la primera sostiene Alaux que el alma humana es una actividad que tiene conciencia de su ejercicio y de sus funciones, pero no de su sustancia, de su sér en sí. Es una fuerza que, estimulada por la reacción sobre todo aquello que contraría ó favorece su desarrollo, va desplegando su actividad en actos de pensar, sentir y querer. Dotada de libertad, puede decirse que ella se va creando su propio sér, al cual debe perfeccionar hasta llegar á su desarrollo completo, al ser divino de donde procede.

A semejanza de Fichte, toma Alaux como punto de partida para la construcción de su sistema filosófico la idea del yo. En ella descubre tres entidades: el yo en potencia, la actividad consciente, que es su realización, y la unión de ambas, que constituye algo actual y viviente. Ese

(1) Sus obras anteriores son: *La religion au XIXe siècle* (1857); *La philosophie de M. Cousin* (1864); *La religion progressive* (1869); *L' analyse métaphysique,* método para la filosofía primera (1873); *La psychologie métaphysique* (1887); *Esquisse d' une philosophie de l' être* (1888); *Philosophie morale et politique. Etudes* (1893), y algunos opúsculos.

yo, del cual tenemos conciencia, supone en primer término un no yo como objeto de su pensamiento, y además un yo en quien se halle el sér en toda su plenitud, es decir, Dios. En este yo absoluto se pueden distinguir también tres cosas: la potencia de ser ó punto de origen, la actividad por la cual se realiza esa potencia y el yo viviente, ó sea el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres personas iguales y que se realizan mutuamente, no formando más que un solo sér infinito.

En esa potencia infinita del sér supremo está contenido todo sér; de suerte que Dios es la sustancia fundamental de donde derivan todos los seres, y éstos son como virtualidades contenidas en la potencia del sér absoluto. Todos los seres están dotados de conciencia, aunque en distinto grado, y á la manera de Leibniz, concibe Alaux los seres materiales como un agregado de almas que se subordinan á una superior. Dichas almas ó unidades psíquicas pasan por todos los grados de planta, animal, etc., y van subiendo de jerarquía en jerarquía hasta adquirir conciencia plena de sí mismas y con ello la libertad.

No por ser discípulo de Cousin, sino por el carácter espiritualista de sus ideas, colocamos en este lugar á **Durand de Gros** (1826-1900), cuyo sistema filosófico parece ser una combinación del dinamismo monadológico de Leibniz con el evolucionismo fisiológico.

Ni el órgano ni el agente exterior son suficientes, dice D. de Gros, para explicar los fenómenos

fisiológicos; éstos necesitan de la actividad del alma como principio primero y autónomo de energía. El alma no es única en cada organismo, sino que más bien representa un conjunto de actividades psíquicas repartidas por la médula espinal y los ganglios. No es, pues, una substancia, sino un agregado de fuerzas subordinadas.

A pesar de esto ,no admite el dualismo del pensamiento y de la extensión, sino que toda fuerza, según D. de Gros, ora sea extensa, ora sea pensante, es una unidad psíquica, una mónada. El organismo resulta de la oposición entre el yo y el no yo, y los órganos nacen por esfuerzo del alma para acomodarse al medio. Es innecesaria la hipótesis de un sér trascendente, ó sea Dios, para explicar el orden y armonía del universo, pues ese orden es resultado de las tendencias intrínsecas de las mónadas á desarrollar su actividad y á restablecer el equilibrio entre unas y otras.

Respecto de la inmortalidad y de la vida futura del alma se inclina D. de Gros del lado de los espiritistas y ocultistas (1).

---

(1) Sus obras principales son: *Electrodynamisme vital ou les relations physiologiques de l' esprit et de la matière* (París, 1855), que apareció con el pseudónimo Dr. Philips. *Essais de Physiologie philosophique* (París, 1866).—*Ontologie et psychologie physiologique*, París, 1871; 2.ª edición con el título *Variétés philosophiques*, ibid. 1900 —*Les origines animales de l' homme*, ibid. 1891.—*Genèse naturelle des formes animales*, ibid. 1888.—*Le merveilleux scientifique*, ibid. 1894. *L' idée et le fait en biologie*, ibid. 1896.—*Nouvelles recherches sur l' esthétique et la morale*, ibid. 1900.—*Psychologie de l' hipnotisme*, en la *Biblioth. du C. Internat. de Phil.* ibid. 1900.—*Questions de philosophie morale et sociale*, obra póstuma publicada con una introducción sobre las ideas de Durand de Gros por D. Barodi, Alcan 1901.

II

Si en el siglo xviii Brucker, Tiedemann y sobre todo Tennemann con su extensísima obra, que sin estar acabada cuenta nada menos que once volúmenes, han sido los primeros cultivadores de la historia de la filosofía, Víctor Cousin ha contribuído quizá más que aquellos al desarrollo y progreso de esta ciencia, pues como dice Pablo Janet; "uno de los méritos de Víctor Cousin menos discutibles y también menos discutidos consiste en haber sido el creador y el organizador de la historia de la filosofía en Francia (1)„, la cual, añadimos nosotros, ha dado, merced al impulso entusiasta y vigoroso de Cousin, monografías tan abundantes y tan completas, y trabajos de resúmen y de conjunto tan sustanciosos y tan acabados, que pueden algunos de ellos competir con las mejores obras de la moderna crítica alemana.

Como prueba de estas afirmaciones indicaremos brevemente la labor del filósofo francés en esta materia y sus esfuerzos para despertar en los demás la afición á esta clase de estudios.

Creada por M. de Fontanes al inaugurarse la Universidad de París la cátedra de Historia de la

---

(1) *Victor Cousin et son œuvre*, deuxiéme édit., París, 1885, pág. 347.

filosofía, sin duda para señalar un puesto á Royer-Collard al lado de Laromiguière, fué muy pronto nombrado Cousin auxiliar suplente de dicha cátedra y el que realmente la desempeñó. Por exigencias del programa oficial hubo de fijar primeramente su atención de historiador en la filosofía contemporánea: Saint-Lambert, Volney, Kant, Locke y la filosofía escocesa. Obligado á abandonar su cátedra, aprovechó su cesantía, que duró de 1820 á 1828, en preparar las ediciones de Descartes y Proclo y la traducción de las obras de Platón hecha con tal esmero y brillantez de estilo que algunos pasajes casi resultan mejorados por el traductor. Estas tres publicaciones forman nada menos que treinta volúmenes. Cuando en 1829 volvió á su cátedra, expuso los principios generales de la historia de la filosofía que constituyen el preámbulo de su historia de Locke. Deja nuevamente la cátedra, y si la Universidad se vió privada de las explicaciones elocuentes y del prestigio que la daba un profesor tan aplaudido como Cousin, en cambio éste procuró aumentar el caudal de materiales de investigación histórica con la publicación de las obras inéditas de Abelardo, precedidas de una introducción sobre la filosofía en la Edad media, con trabajos eruditos acerca de Roger Bacón y su *Opus tertium*, y finalmente, con dos volúmenes sobre el cartesianismo, en los cuales reunió Cousin un gran número de noticias y de documentos inéditos referentes á la materia.

Pero no son estos los únicos esfuerzos realizados por Cousin para crear en Francia la historia de la filosofía. No podía quedar satisfecho su entusiasmo por esta clase de estudios, si no lograba despertar en los demás estas mismas aficiones, y éstas no surgen de ordinario por solo el estímulo de la imitación ni por el entusiasmo que pueda inspirar lo desconocido; estos móviles bastarán quizá para muy contados genios, pero no provocarán nunca por sí solos un movimiento que arrastre á una buena porción de individuos, formando un núcleo social fecundo y duradero. Para que tales estudios prosperasen, se sirvió Cousin de su influencia y de su respetabilidad en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y consiguió que la Sección de filosofía, de la cual era presidente, destinara una cantidad importante como premio á un trabajo de historia de la filosofía. Encargóse él mismo de trazar el plan de materias que habían de ser objeto del concurso, fué aceptado y seguido dicho plan sin interrupción durante treinta y cinco años, y de esta suerte la Academia francesa, movida é inspirada por Cousin, puede gloriarse de haber contribuído al desarrollo de la historia de la filosofía (1).

El brío y la pujanza que adquirió ese movi-

(1) Además Cousin legó á la Academia el capital necesario para que ésta otorgara cada tres años un premio de 3.000 francos, que llevaría el nombre de su fundador, á un trabajo de filosofía antigua. Como fruto de este legado pueden considerarse las memorias de Denis sobre la *Filosofía de Orígenes*, de Chaignet sobre la *Filosofía de Pitágoras* y la de Víctor Brochard sobre el *Escepticismo en la antigüedad*.

miento inicial nos lo dará á conocer el recuento de las obras. que sin pretensiones de dar una bibliografía completa sobre el asunto, hacemos á continuación, añadiendo á la nota bibliográfica ligeras indicaciones.

Para mayor claridad las agruparemos por el siguiente orden: (A ediciones y traducciones de obras filosóficas; (B monografías sobre la filosofía *oriental*, *griega*, *alejandrina*, *escolástica* y sobre los filósofos posteriores al renacimiento ó contemporáneos; (C trabajos de historia general.

A) Ediciones y traducciones.—En este grupo merece lugar preeminente el eruditísimo Barthélemy **Saint-Hilaire,** que ha publicado todas las obras de Aristóteles con introducciones y comentarios y ha traducido los pensamientos de Marco Aurelio y algunos pasajes de Plotino. **Julio Simón** ha editado las obras principales de Descartes, las de Bossuet, Mallebranche y Antonio Arnauld. A **Bouillet** debemos la edición de las obras filosóficas de Bacón, Cicerón y Séneca y una traducción notabilísima de las *Enneades* de Plotino. Carlos **Benard** ha traducido y explicado la estética y la poética de Hegel, y los escritos filosóficos y morales de Schelling. A **Tissot** hay que agradecerle la traducción de la Historia de la filosofía de Ritter y de algunas obras de Kant. Esta última labor fué completada por el traductor y crítico de Kant, Julio-Romano **Barni**. **Janet** ha editado las obras filofóficas de Leibniz, y **Greard** ha traducido las cartas de Eloisa y Abelardo.

B) Monografías.—*Filosofía oriental.*—La di-

ficultad de llegar á poseer el sanscrito, la escasez de relaciones con la India y otras dificultades, han ahuyentado á los filósofos, y únicamente el infatigable Barthelemy Saint-Hilaire, aguijoneado por la curiosidad de ver directamente el pensamienfo filosófico en sus orígenes, se dedicó al estudio de la lengua sanscrita después de haber sido nombrado profesor de Filosofía griega y latina en el Colegio de Francia. A él debemos los trabajos siguientes: *Des Vedas* (1855), *Du Boudhisme* (1855), *Boudha et sa religion*, etc. (1859, 3.ª edic., 1866); *Le christianisme et le boudhisme*, *Trois lettres adressés à l' abbé Deschamps* (1880). Agradecido Saint-Hilaire á los buenos oficios que en esta labor le había prestado el sabio indianista Eugenio Bournouf, publicó en 1892 una obrita destinada á dar á conocer los trabajos de este orientalista distinguido.

Filosofía griega.—Quien tanto trabajo había invertido en editar las obras del eminente filósofo de Stagira, manifestaba ya su entusiasmo por la filosofía griega. Es imposible estar en trato constante con un pensador de la talla y del vigor dialéctico de Aristóteles y que sus ideas no dejen profunda huella en nuestro espíritu. Por esto Barthelemy Saint-Hilaire, que fué editor de Aristóteles, ha sido también su mejor expositor. Buena prueba de esto dan sus obras: *La logique d' Aristote*, premiada (1838, 2 vol.); *Problèmes d' Aristote* (1891, 2 vol.); *Rapport sur le concours ouvert pour la comparaison de la philosophie morale et politique de Platon et d' Aristote avec les doctrines des plus*

grands philosophes modernes (1854). Julio Simón, llamado por Cousin para explicar historia de la filosofía en la Escuela Normal, que supo, como el anterior, armonizar la labor política con el estudio de la filosofía, nos ha legado dos tesis (1839), *De Deo Aristotelis, et du commentaire de Proclus sur le Timée du Platon*, y un *Etude sur la théodicée de Platon et d' Aristote* (1840). El traductor de Hegel, Carlos Benard, ha escrito una historia de la filosofía griega (*Philosophie ancienne*, 1885). que si no puede compararse con la obra de Zeller, es quizá más útil que ésta, para enterarse fácilmente de los sistemas filosóficos griegos, sobre todo para el que no necesite un estudio muy detenido y profundo, y además ha consagrado volumen aparte á la Estética de Aristóteles y de sus sucesores y á la filosofía de Platón: *Esthetique d' Aristotete et de ses successeurs* (1889); *Platon, sa philosophie* (1892). Antes que Benard escribió **Chaignet** *La Psychologie d' Aristote* (1862) y *La Vie et les écrits de Platon* (1871). Pero sus principales trabajos en esta materia han sido: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* (1873, 2 vol., 2.ª ed., 1875) y la *Histoire de la psychologie des Grecs* (1887-92). Por haber tratado en libro aparte de la psicología de Aristóteles, prescinde de él en esta última obra, en la cual demuestra Chaignet una lectura muy detenida de los filósofos griegos, aunque algunos críticos le censuran el no haber hecho resaltar las ideas fundamentales que sirven de eje al desenvolvimiento de la psicología griega. En esta parte es inferior á la de

Siebeck, pero no en cuanto á los materiales por uno y otro acumulados en su obra. A estos trabajos hay que añadir la *Histoire des theories et des idees morales dans l' antiquité* (1856, 2 vol., 1879, 2.ª edic.) de Santiago Denis, la cual, á pesar del título, sólo comprende la filosofía griega; los *Etudes de philosophie grecque et latine* (1864) de Carlos Lévêque, la tesis de Carlos Wadington, *Psychologie d' Aristote* (1854) y el estudio comparativo de la dialéctica en Platón y Hegel de Pablo Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platon et Hegel* (1860).

Escuela de Alejandría.—Los trabajos de Cousin acerca de Proclo han venido á completarse con las siguientes publicaciones sobre la escuela de Alejandría: *Histoire de l' école d' Alexandrie* (1844-45, 2 vol., 2.ª edic., 1861), de Julio Simón; *De l' ecole de Alexandrie*, con un ensayo sobre el método de los alejandrinos y el misticismo (1845) de Barthelemy Sain-Hilaire y la *Histoire critique de l' école de Alexandrie* (1846-51, 3 vol.) de Vacherot. En este grupo podemos incluir también la *Philosophie d' Origène* (1883) de Santiago Denis, obra premiada por la Academia de ciencias morales.

Filosofía escolástica.—Algunos años después de haber publicado Cousin las obras inéditas de Abelardo, escribía Carlos Remusat su *Abelard* (1845, 2 vol.), y le entusiasmó de tal suerte la vida accidentada y abundante en peripecias pasionales de este filósofo, que la hizo servir para argumento de un drama publicado después de su

muerte por su hijo. Otro de los cultivadores de la filosofía escolástica ha sido Carlos **Jourdain**, pues á él debemos unas disertaciones muy eruditas sobre la filosofía natural en Occidente, y principalmente en Francia, durante la primera mitad del siglo XII; una memoria sobre la *Philosophie de Saint Thomas*, premiada en 1856 por la Academia de ciencias morales y publicada en 1858 (2 vol.), y otros muchos trabajos que él escribió en varias revistas y los cuales han sido coleccionados en un volumen con el título *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge* (1888) (1). También Emilio Charles ha escrito una Memoria sobre *Roger Bacon*. Pero los que más se han distinguido por sus investigaciones acerca de la escolástica medieval, son **Haureau** (1812-1896) y Francisco **Picavet**. Pocos habrán igualado al primero en revolver archivos, descifrar códices y leer incunables para enterarse de la filosofía medieval, y pocos habrán aportado á la historia uu caudal tan copioso de materiales sobre el asunto. Sin embargo, en sus apreciaciones no ha sabido ocultar sus prejuicios de volteriano é ideólogo; por esto no ve en la escolástica más que una lucha meramente dialéctica y tomada muy en serio acerca de la naturaleza de los universales, ó un comentario servil de la dogmática cristiana. De entre las obras de Haureau citaremos, como las más importantes para la historia de la filosofía, las siguientes: *Histoire de la philosophie scolastique au* IX *siécle* (1837); *De la phil. scolastique* (1850, 2 vol.); *Hugues de Saint Victor* (1859); *Histoire de la philosophie scolastique* (1872-80, 3 volúmenes); *Les Oeuvres de Hugues de Saint Victor, essai critique* (1887), y muchos artículos que pueden verse en los *Comptes rendus* de la academia de Inscripciones y bellas letras. (Vid. *Polybiblion* Mai, 1896). El segundo, ó sea Francisco Picavet, maestro de conferencias en la escuela de Estudios superiores de París, acaba de fundar una sociedad de Escolástica medieval, destinada principalmente á investigaciones sobre la influencia que en la síntesis escolástica hayan podido tener otras doctrinas distintas de las de Aristóteles. La biblioteca de esta sociedad ha publicado ya los siguientes trabajos de Picavet: *L' histoire des rapports de la teologie et de la philosophie* (1888); *De l' origine de la scolastique en France et en Allemagne*; *La scolastique* (1893); *La science expériméntale au* XIII *siécle* (1894); *Galilee, destructeur de la scolastique, fondateur de la science et de la philosophie modernes* (1895); *Abelard et Alexandre de Hales, fondateurs de la méthode scolastique* (1996); *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d' Hincmar et de Jean Scot* (1896); *Roscelin philosophe et theologien* (1896); *Gerbert* (1897). A Picavet le ayudan en esa tarea Juan Philippe y L. Grandgeorge. (Vid. Wulf. *Rev. Neo-scolastique*, Fevrier, 1898).

Filosofía moderna.—No han sido menores los

(1) Este hizo una nueva edición (1843) de la eruditísima obra de su padre Amable Jourdain: *Recherches critiques sur l' âge et l' origine des traductions latines d' Aristote.*

esfuerzos de los eruditos para penetrar en el pensamiento de los filósofos posteriores al renacimiento, puesto que apenas puede señalarse un filósofo de importancia en esta época al cual falte su historiador, y algunos han tenido la fortuna de que sus ideas se expusieran y comentaran en distintas monografías por diferentes autores. A este número pertenecen el canciller inglés Bacon, del cual han escrito sendos volúmenes Remusat (*Bacon... son influence*, etc. 1858) y Barthelemy Saint-Hilaire (*Etude sur Bacon*); y Victor Cousin que ha tenido biógrafos tan eminentes como Janet, Barthelemy Saint-Hilaire y Julio Simón. La historia de la filosofía contemporánea en Francia ha sido expuesta por Damiron, (*Essais sur l' histoire de la philosophie en France* (siglos XVII-XIX), Saisset (*Essai sur la philosophie et la religion au* XIX *siècle*, 1843); Ravaisson (*Rapport officiel sur la philosophie en France au* XIX *siècle*, publicada con motivo de la exposición universal (1868, 2.ª edic. 1885), y principalmente por Ferraz que puede considerarse como el historiador de la Francia en el siglo XIX. Su obra, *Histoire de la philosophie en France au* XIX *siècle*, que consta de tres partes: el socialismo, el naturalismo y el positivismo (1877); el tradicionalismo y el ultramontanismo (1880); el espiritualismo independiente y el racionalismo liberal (1887) es quizá la más á propósito para enterarse del pensamiento francés en el pasado siglo. De la filosofía francesa contemporánea ha escrito también Picavet, que en su obra en dos volúmenes *Les idèologues* (1891),

contra lo que pudiera juzgarse por el título, presenta la historia de las ideas en Francia á partir de 1789. Para Picavet, son ideólogos Bichat, Littré, Taine y Renán. Por esto la crítica, si bien le aplaude por los muchos materiales, noticias y documentos que contiene la obra, le censura en cambio la falta de plan y la arbitrariedad en la filiación de los sistemas.

Como trabajos de horizonte más limitado, aunque dentro del mismo asunto, pueden citarse *La philosophie des deux Ampère* (1866) de Barthelemy Saint-Hilaire; la *Histoire de la philosophie cartésienne* (1854 y 67, 2 vol.) de Bouillier; *Le cartesianisme* (1843, 2 vol.) de Bordas-Démoulin; los *Antecedents de l'hegelianisme dans la philosophie française, Dom Deschamps, son système et son école* (1865), de Beaussire (1); la *Philosophie de Lamennais* (1890), de Pablo Janet, y otros de menos importancia.

Como prueba de que los eruditos de la escuela de Cousin no sólo han investigado y dado á conocer el pensamiento filosófico de su patria, sino

(1) En esta obra da cuenta Beaussire de la copia de un manuscrito inédito de Dom Deschamps, monje benedictino de la abadía de Montreuyll-Bellay, titulado *Le Vrai systhème*. En ese manuscrito expone Dom Deschamps ideas muy parecidas á las de Hegel, como por ejemplo, la identidad del sér y del pensar, la identidad de las contradictorias, etc., y da una explicación panteística de los dogmas cristianos.

Algunos opinan, sin embargo, que estas ideas de Deschamps son más bien reminiscencias de Espinoza, que no precedentes del sistema hegeliano, como pretende Beaussire.

que también han prestado atención á los pensadores de afuera, basta señalar aquí la extensísima y bien documentada memoria de Wilm, *Histoire de la philosophie allemande* (1846, 4 volúmenes), la eruditas obras de Remusat sobre el pensamiento filosófico de Inglaterra, de las cuales viene á ser un resumen su *Histoire de la philosophie en Angleterre*, desde Bacon hasta Locke (1895, 2 volúmenes); la crítica de la moral evolucionista, por Beaussire; la tésis, *Quid sit materia apud Leibnitium*, de Alberto Lemoine; *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke* (1880), de Carrau, no desprovista de novedad é interés, puesto que da á conocer las opiniones en materia religiosa de Hamilton, Stuart Mill y Spencer; la monografía de Marion, *J. Locke, sa vie et son œuvre* (1878), y algunas otras producciones muy estimables.

C) Trabajos de historia general.—Donde han sido tan abundantes las investigaciones sobre determinados puntos de la historia de la filosofía, no podían faltar trabajos de conjunto en donde aparecieran señaladas las más importantes direcciones del pensamiento filosófico en todas las épocas y en todos los pueblos. Sin embargo, estos resúmenes ó compendios de historia de la filosofía son pocos en número y de escaso valor é importancia científica.

Pero este vacío se ha llenado en exceso con el *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1843-52, 2.ª edic., 1875). Publicado bajo los auspicios de Cousin, han colaborado en él casi todos los historiadores precedentes, y esta división del trabajo constituye la mejor garantía de acierto en obras de esta índole. Además, ha dirigido esta colaboración Adolfo **Franck** (1809-1893), competentísimo en historia de la filosofía, como lo demuestran sus numerosas publicaciones. De entre ellas citaremos: *Des systèmes de philosophie et des moyens de les mettre d' accord* (1837).—*Esquisse d' une histoire de la logique* (1838).—*La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hèbreux* (1843, 2.ª edición, 1889).—*Paracelse et l' alchimie au XVI*e s. (1855).—*Reformateurs et publicistes de l' Europe. Moyen âge. Renaissance* (1863).—*Philosophie mystique en France à la fin du XVIII siécle*.—*Moralistes et philosophes* (1871).—*Philosophes modernes étrangers et français* (1879.—*Reformateurs et publicistes de l' Europe, XVII s.*(1881).—*Essais de critique philosophique* (1885).—*Le panthéisme oriental et le monothèisme hebreu* (1889).—*Nouveaux essais de critique philosophique* (1890).—*L' idée de Dieu dans ses rapports avec la science* (1891).—*Reformateurs et publicistes de l' Europe, XVIII, s.* (1893).

CAPITULO XIII

Continuadores del positivismo de Comte

I. Primeros discípulos de la *religión positiva*.—Taine: psicología; crítica é historia literaria.—Roberty. Renán.—II. El positivismo en Italia, Inglaterra y Alemania.

I

El influjo preponderante de Cousin ahogó en Francia los primeros esfuerzos del positivismo, y la nueva dirección que al pensamiento filosófico imprimiera Augusto Comte, solo algún tiempo después de la muerte de éste comenzó á dar sus naturales resultados. Aquellos primeros discípulos, Wirouboff, Lafitte, etc., que se reunían en la propia casa de Comte á solemnizar las festividades del santoral positivista, ó aquellos otros, como Congrève, Harrison, la famosa novelista Mis Evans (George Eliot), Morison, Nystrom, Botelho de Magalhaes (Benjamín Constant), Miguel Lemos, etc., que quisieron extender por su patria respectiva la ***religión de la Humanidad*** y las extravagantes ceremonias de su culto, representan únicamente

la parte más endeble de la filosofía positiva, la cual, de no haber tenido otros representantes más prestigiosos, hubiera caído en el olvido más profundo á impulsos de la burla y del desprecio.

Pero si Augusto Comte no tuvo la fortuna de abandonar el mundo dejando pensadores que continuaran por la senda que él había trazado, apareció poco después de su muerte un escritor genial y de imaginación brillantísima que desde sus comienzos ataca con excesiva dureza á la filosofía espiritualista de la escuela cousiniana y se declara abiertamente defensor entusiasta del principio fundamental del positivismo. Era éste

Hipólito Taine (1828-1893) (1), para el cual tienen los hechos un encanto irresistible; pero no los hechos grandes ni los fenómenos complicados que aparecen ya con el sello de una idea general,

(1) Sus principales obras filosóficas son: ***De personis platonicis***, Paris, 1853.—***Les philosophes français du XIX siècle***, ibid., 1856, 7.ª edic , 1895.—***Le positivisme anglais, étude sur St. Mill***, ibid., 1864 —***Philosophie de l' art***, ibid , 1865, 3.ª edic., 1887.—***De l' idéal dans l' art***, ibid. 1867. ***De l' intelligence***, 2 vol., ibid., 1870, 7.ª edic., 1885.—***Notes posthumes*** en la ***Rev. phil.***, ***de*** 1895. Para formarse idea cabal de su filosofía conviene leer algunos de sus escritos de crítica y de historia, como los ***Essais de critique et d' histoire***, 1857; ***Nouveaux Essais***; ***Histoire de la littérature anglaise***, 1864; y ***Les origines de la France contemporaine***, 5 vol., 1876-1893.

De entre lo mucho que se ha escrito sobre este filósofo citaremos las monografías de A. DE MARGERIE, ***Taine***, (Paris, 1894), la de V. GIRAUD, ***Essai sur Taine, son oeuvre et son influence***, (Friburgo y París, 1901) y la que acaba de publicarse en la librería de Hachette, ***H. Taine, sa vie et sa correspondance*** (Cartas de su juventud 1847-1863).

sino más bien aquellos otros hechos sencillos que pasan ignorados para la generalidad de los observadores. De esta suerte logra coleccionarlos en gran cantidad, para envanecerse después de que sus ideas son como la síntesis en que se ha reunido una sorprendente variedad de elementos. No es Taine uno de esos espíritus que se mueven dando saltos porque gustan de los contrastes y de las asociaciones peregrinas, sino que al contrario aparece dominado por la pasión de lo sistemático y de lo preciso.

Partiendo del principio positivista de que las ciencias no han de preocuparse sino de los hechos y de sus leyes, toma los hechos, los desmenuza con su maravilloso poder analítico, y la brillantez y flexibilidad de su pluma le permiten describirlos con tal viveza y expresión que parece sobrepujar á la realidad misma. Pasa después á hacer la síntesis de todos aquellos elementos, á trazar la ley á que se someten, y naturalmente, la novedad con que se presentaron los hechos analizados aparece en la ley con más pronunciados relieves, resultando en consecuencia que si la ley no es exacta en toda la extensión que se le quiere dar, es seguramente un rasgo de originalidad é ingenio.

Este procedimiento de análisis y síntesis lo ha aplicado Taine á la psicología y á la historia.

Psicología.—Los sentidos son la única fuente de nuestros conocimientos: las llamadas ideas generales ó universales no son otra cosa que nombres, es decir, signos que empleamos ante la im-

posibilidad de reproducir por la imaginación todos los detalles de un objeto percibido ó los varios individuos que pertenecen á una misma clase por sus analogías y semejanzas. Vienen á ser las palabras como las fórmulas de expresión ó sustitutos de las imágenes en que hemos condensado las infinitas sensaciones particulares. La sensación, aún la que nos parece más elemental é irreductible, es una suma de impresiones homogéneas, elementales é imperceptibles por la conciencia si se toman separadamente. Estas sensaciones elementales corresponden á su vez á un sinnúmero de movimientos reflejos del sistema nervioso. En resúmen: la idea es una palabra, la palabra una imagen, la imagen una sensación y la sensación una conmoción nerviosa, y todo, á su vez, compuesto de partes infinitamente pequeñas.

Con los datos obtenidos por este análisis, pretende Taine reconstruir por síntesis el mecanismo del conocimiento humano, ó sea, conocimiento de los cuerpos, del espíritu y de los principios ó leyes generales.

En cuanto al conocimiento de los cuerpos ó percepción exterior, dice que la sensación no puede ser más que un fenómeno puramente interno, y sólo por una alucinación creemos que el objeto percibido está fuera de nosotros y lo localizamos en el espacio. Es, pues, la percepción exterior una alucinación; pero como presenta ciertos caracteres de constancia y universalidad que no aparecen en otras alucinaciones, puede lla-

marse «alucinación verdadera» para distinguirla de las demás, que él denomina con el calificativo de «falsas».

El considerar el yo como un sujeto sustancial y permanente, es también una ilusión, puesto que no es otra cosa que la serie de fenómenos internos enlazados por la memoria, debiéndose á ésta la continuidad y permanencia que suponemos en aquél.

Las ideas generales proceden de la experiencia. El mundo está sujeto á un determinismo mecánico tan inflexible, como si fuera un «teorema matemático realizado». De su mecanismo conocemos algunas leyes particulares, y la aspiración de la ciencia debe ser reducir esas leyes á otras más generales hasta poder encontrar una ley suprema y única (1).

Como consecuencia de esta doctrina psicológica, establece el positivista francés un fenomenismo intransigente en el que todo se reduce á hechos, hasta el punto de que una ley es un hecho generalizado, la fuerza es la relación de dos hechos que se siguen, la sustancia un hecho com-

(1) La contemplación del universo despierta en el espíritu de Taine los sentimientos de tristeza, misantropía y sus congéneres, llegando á exagerar la nota pesimista hasta el extremo de no ver otra cosa en la naturaleza que una serie no interrumpida de injusticias y calamidades. Las religiones, lo mismo las que tienen por base el terror, como las que se fundan en el amor y consideran á Dios como un ser providente y misericordioso, han nacido, según él, á impulsos de la desgracia, que jamás nos abandona.

plejo que tiene otros más sencillos por cualidades, y la naturaleza de un ser es el grupo de hechos principales y característicos que le acompañan.

Crítica é historia.—El procedimiento que en estas ciencias sigue Taine, lo resume Faguet en las siguientes palabras: «El estudio del hombre por la historia, la historia por la historia literaria y ésta por el estudio de los grandes escritores (1)„. Pero en la formación de éstos y en sus producciones literarias ó científicas intervienen factores distintos, y sólo apreciando el influjo de éstos se llegará á explicar convenientemente los primeros. Tal es el fundamento de su famosa teoría de los *medios*. Esos factores pueden reducirse á tres grupos principales, la raza, el medio propio y el momento, y los tres influyen de una manera tan irresistible y decisiva, que el literato, el sabio, la obra de arte y todo acontecimiento histórico es un producto fatal y necesario de esas tres concausas exclusivamente.

Si las ideas y teorías filosóficas de Taine son superficiales y representan una exageración de los principios positivistas de Comte, en cambio, considerado desde el punto de vista literario y artístico hay que reconocer en él, como dice elocuentemente el Sr. Menéndez y Pelayo, «al crítico inspirador y *sugestivo*, al artista que con sus descripciones vuelve á crear las obras de arte y les da en ocasiones vida más intensa y duradera

(1) *Politiques et moralistes*, 3.ª serie. París, 1900, página 261.

que la que lograron de su primer artífice; al paisajista asombroso, para quien no han sido inefables las más tenues y sutiles impresiones de las rocas pirenáicas, ni del cielo de Italia, ni de las brumas holandesas, ni del húmedo suelo de Inglaterra; al espíritu agudo y flexible, que por raro privilegio ha logrado hacerse contemporáneo de los más diversos estados del alma humana, desde los más primitivos hasta los más refinados, desde los cantos de la barbarie anglo-sajona hasta la ***Princesa de Cleves*** y las elegancias del ***antiguo régimen;*** al psicólogo práctico que ha ahondado en almas tan distintas como las de Tito Livio y Lafontaine, Shakespeare y Milton, Saint-Simon y Byron, Racine y Balzac; al que ha convertido los libros de historia y de crítica en verdaderos poemas dramáticos y novelescos, donde la vida hierve más densa y palpitante que en la mayor parte de las novelas y de los dramas modernos; al que en los grandes cuadros de época y en los retratos de escritores y de políticos ha sostenido y ganado mil veces la batalla de la pluma contra el pincel (1)».

Otro de los discípulos de Comte que se ha distinguido principalmente por sus trabajos de sociología y ética, es

M. E. de Roberty (1843), el cual, si bien es ruso de nación y recorrió las Universidades de Heidelberg y Jena, formó su pensamiento y sus tendencias principalmente en la escuela de Littré, llevando los principios positivistas hasta las últimas consecuencias. Cree hallar un resto de metafísica en lo ***Incognoscible*** de Spencer y de Comte, y quiere desterrarlo en absoluto de la filosofía. Ese fantasma procede, según él, del empeño en dar formas materiales á nuestra ignorancia, transformando así lo desconocido en una especie de realidad transcendente. En el discurso que pronunció el año 1901 en la apertura de curso de la Universidad de Bruselas, trató de fijar el concepto de la filosofía. En ese discurso, publicado por la ***Revue philosophique*** (Marzo 1902), sostiene que la filosofía se mueve sobre un terreno tan movedizo y en tan estrecha dependencia de las ciencias particulares, que "la constitución de cualquiera de éstas es un paso manifiesto hacia la transformación futura y radical de la filosofía„. Por esto la filosofía debe ser una síntesis provisional y variable. Así la concibe el ***monismo lógico***, el cual no es una creencia conjetural ó problemática, sino una convicción apodíctica de la razón„. Este sistema, cuya paternidad reclama Roberty, sostiene la mutabilidad esencial de los elementos irreductibles de que se componen las cosas y la unidad de las leyes que rigen su evolución. Resume, en una fórmula general, los resultados de los análisis particulares que van cambiando constantemente en las diversas ciencias, y deduce de estos análisis un universo ***racionalmente*** uno y homogéneo. No niega la irreductibilidad del espíritu y de la materia, porque esa negación que caracteriza al

(1) *Historia de las ideas estéticas.* Tomo IV, vol. II, página 331.

monismo real va más allá de las experiencias de nuestra época. Establece pura y simplemente que sus conclusiones de hoy son esencialmente variables, y está dispuesto á modificarlas tan pronto como cambien las premisas, es decir, los análisis de las ciencias. Señalar otra función á la filosofía es convertirla en obstáculo para el desarrollo de las ciencias particulares.

Este exagerado respeto para con el análisis y la experimentación, y estos escrúpulos á formular hipótesis sobre lo que está más allá de los límites de la experiencia sensible, no se compaginan muy bien con la teoría de Roberty acerca de la evolución social. Tratando éste de averiguar los resortes que provocan y determinan esa evolución, los encuentra en una *psychicité* (psiquismo?) inconsciente é indeliberada, producida por el contacto de las *psychicités* fisiológicas, la cual influiría directamente en la formación de nuestras ideas, sentimientos y voluntades (1).

En los ataques á la metafísica tradicional y en señalar como único medio de conocer al hombre y á Dios, el estudio de los hechos históricos, coincide perfectamente con los positivistas

Ernesto Renán (1823-1892), aunque muchas de sus ideas vienen á ser una remembranza de los racionalistas alemanes. Dejando á un lado sus trabajos históricos y lingüísticos, tienen muy poca importancia científica las doctrinas que Re-

(1) *Dix années de Philosophie*, de Luciano Arreat. París, 1901, pág. 42.

nán ha aportado al acervo común de la filosofía. La fama y popularidad de que disfruta débela en gran parte á la índole de las materias que trató, cuestiones religiosas, que tienen especial interés para las muchedumbres, á haber dado á conocer en el mundo latino las escuelas bíblicas alemanas (Strauss, principalmente) y á los indiscutibles méritos de su pluma, que puede competir con la de los mejores estilistas franceses del pasado siglo. Dotado de una gran flexibilidad de espíritu, se adaptó fácilmente á toda suerte de teorías que se relacionaban con el tema constante de sus lucubraciones: el hombre y la religión. Así resulta que sus ideas son una mezcla abigarrada de las doctrinas de Kant, Hegel, Vacherot, Hamilton, Comte y Hartmann. Por esto nos creemos dispensados de repetirlas (1).

(1) Sus principales obras son: *Averroes et l' averroisme*, París, 1852, 3.ª edic., 1859.—*Essais de morale et de critique*, ibid., 1859, 3.ª edic., 1867.—*Questions contemporaines*, ibid., 1868.—*Dialogues et fragments philosophiques*, ibid., 1876.—*L' avenir de la science*, ibid., 1890.—*Examen de conscience philosophique* en la *Rev. des deux mondes*, 15 Agosto, 1889.

Sobre la filosofía de Renán han escrito: G. Séailles, *Ernest Renan, Essai de biog. psychol.*, París, 1894.—Steph. Pawlicki, *Leben und Schriften E. Renans*, Viena, 1894.—R. Allier, *La phil. d' E. R.*, París, 1895.—Mary T. Darmsteter, *La vie d' E. R.*, París, 1898.

II

Es indudable que el positivismo de Comte ha tenido partidarios fuera de Francia; pero no ha llegado á formar un grupo de filósofos con la homogeneidad de pensamiento que corresponde á toda escuela filosófica propiamente dicha. Por esto, en la serie de filósofos que vamos á presentar, no solo incluiremos á aquellos positivistas que descienden directamente de Comte, sino también á otros pensadores cuyas ideas son una amalgama del empirismo de St. Mill, del evolucionismo de Spencer y del materialismo.

Italia.—Es quizá en este país donde más ha arraigado la tendencia positivista; pues si se exceptúan los adeptos del neokantismo, en todos los demás filósofos italianos se advierte bien á las claras su orientación positivista, y sobre todo en lo que se refiere á las ciencias jurídicas y sociales. Baste recordar los nombres tan conocidos de Lombroso, Ferri, de Mariani, Golgi, Turati, Bovio, y otros muchos que pudiéramos citar, los cuales no sólo han declarado la independencia del Derecho y de la Etica de todo principio trascendente, sino que han modificado radicalmente los conceptos de la pena y del delito, y la explicación clásica que considera la libertad como fundamento de la responsabilidad moral.

Aparte de los jurisconsultos y moralistas, cuyas ideas no nos incumbe el exponer, ha habido

otros muchos que han aplicado á la filosofía especulativa el criterio positivista.

El desprecio que manifestó Romagnosi hacia toda especulación metafísica, encontró imitadores en sus discípulos y amigos, Carlos **Cattaneo** (1801-1869) y José **Ferrari** (1812-1876). El primero, fundador y director de *Il Politecnico*, considera los hechos como el único fundamento de la filosofía, y aplica los principios de Comte al estudio de la sociología y de la historia. Da más importancia á la psicología de los pueblos que á la individual, porque cree que el individuo sólo puede comprenderse por relación al medio social.

El segundo, ó sea Ferrari, educóse en las doctrinas de Rosmini, como lo demuestra su *Ensayo sobre el principio y los límites de la filosofía de la historia* (1847), pero durante su permanencia en Francia, donde ejerció el cargo de profesor en el colegio de Rochefort y en Strasburgo, se modificaron sus ideas inclinándose del lado del positivismo. Ferrari condena por igual todos los sistemas filosóficos, porque los juzga incapaces de resolver las antimonias que en el terreno metafísico encuentra á cada paso la razón humana. Las antinomias entre el realismo y el idealismo, la utilidad y el deber, los problemas de la espiritualidad é inmortalidad del alma, vida futura, etcétera, son y serán siempre insolubles. Por creerlo así ha consagrado su actividad á las ciencias históricas y sociales. En su filosofía de la historia sostiene que los hechos se desarrollan formando ciclos periódicos, cada uno de los cuales compren-

de cuatro generaciones; la primera elabora el principio general que caracteriza á todo el período, la segunda lo formula y defiende, la revolución se encarga de realizarlo, la reacción lo combate, y lo que queda de estas luchas permanece hasta que sobreviene una nueva revolución.

En la dirección positivista han cultivado las ciencias históricas y morales **P. Villari** (1827) conocido por su *Historia de Savonarola y su tiempo*, el profesor de sociología en Bolonia Pedro **Siciliani** (1835-1886), el pedagogo Andrés **Anguilli** (1837-1890), **De Dominicis** (1846), el socialista Antonio **Labriola** (1843) que se educó en la escuela hegeliana de Nápoles y ha trabajado no poco por la organización científica del materialismo histórico, y otros profesores de las universidades italianas.

Superior á todos ellos es Roberto **Ardigò** (1828), canónigo de Mantua, á quien el gobierno italiano, después de haberse separado de la Iglesia, le confió la cátedra de historia de la filosofía en la universidad de Padua. Como dice Luis Credaro, Ardigó es el único, entre los positivistas de Italia, que ha presentado un sistema completo de filosofía (1). Considera Ardigó los hechos de con-

(1) Ueberweg-Heinze ob. cit. p. 559.—Las obras filosóficas de Ardigó forman hasta el presente 8 volúmenes; citaremos las más importantes: I *Pietro Pomponazzi e la Psicologia come scienza positiva*; II *L' inconoscibile di H. Spencer e il positivismo; Lo studio della storia della filosofia*; III *La morale dei positivisti*; *Relativita della logica humana*; *Empirismo é scienza*; IV *Sociologia; Il compito della filosofia e la*

ciencia y sus concomitantes fisiológicos como dos aspectos de un mismo fenómeno, é inspirándose en las teorías del asociacionismo, sostiene que la percepción como la idea resultan del conjunto de sensaciones. Las ideas no sólo son representativas, sino que tienen además un valor dinámico, puesto que en ellas se concentra la actividad del sentimiento y de la volición. La actividad del espíritu se somete á las mismas leyes que la causalidad de la naturaleza, y sólo se distinguen en que la actividad humana se determina por condiciones internas. En armonía con este concepto de la libertad, acepta las hipótesis de sus compatriotas sobre el delito y la pena, y reduce la Etica á una historia de las relaciones entre los individuos que forman la sociedad, suprimiendo todo principio trascendente como innecesario para explicar el origen último y fundamento supremo del deber y de la autoridad. Esta reside de una manera indistinta é indivisa en el pueblo, y se particulariza y concreta por el convenio de los ciudadanos.

Discípulos de Ardigó son **Friso**, **Dandolo**, conocido por sus escritos sobre la memoria (1), **Tarozzi**, **Marchessini**, etc. (2).

sua perennitá; Il fatto psicologico della percezione; V *Il vero*; VI *La ragione; La scienza sperimentale del pensiero*; VII *L' unitá della coscienza*; VIII *L' inconoscibile di Spencer e il noumeno de Kant*.

(1) *La dottrina della memoria nella filosofia tedesca* (Padua 1893); y *La dottrina della memoria nella psicologia inglese* (ibid. 1891).

(2) El órgano principal del positivismo desde 1881 á 1891, ha sido la *Rivista de filosofia scientifica* redactada por

Inglaterra.—Entre los que han sostenido las ideas de Comte en Inglaterra citaremos en primer término á Enrique **Lewes** (1817), casado con la famosa novelista George Eliot, el cual ve en el positivismo de Comte la única filosofía del porvenir.

Según Lewes el procedimiento positivo consiste en eliminar el residuo suprasensible ó trascendental que hay en todo problema, para de esta suerte poder indicar los elementos positivamente conocidos y los que pueden conocerse por investigaciones ulteriores. En la explicación del origen de nuestras ideas sigue la opinión de Spencer y sostiene que nuestras ideas son en parte innatas, y en parte adquiridas ora por la experiencia individual ora por la experiencia de generaciones anteriores, que nos las han trasmitido por herencia. La sensación y los movimientos nerviosos son dos aspectos de un mismo hecho y no hay entre ellos relación alguna de causalidad. El mundo objetivo resulta de la diferenciación que el sujeto pensante establece en las cosas existentes, y sólo cuando las actividades psíquicas llegan á cierto grado de desarrollo, en el cual aparece la personalidad consciente, surge la distinción entre sujeto pensante y objeto pensado.

Aunque se llama á sí mismo discípulo de Comte, admite la posibilidad de una metafísica empírica y cree que el mundo fenoménico es una manifestación parcial de lo absoluto, que es como la base y fundamento de aquél (1).

Morselli, Ardigó, Sergi, Buccola y otros. A esta sucedió *Il pensiero italiano*. Desde hace algunos años continúa esta dirección la *Rivista de Filosofia, Pedagogia e Scienze affini*, que dirigen los profesores Marchesini y Zamorani.

Finalmente, **Harrisson** y **Congreve** han establecido en Inglaterra dos comunidades de religión positivista y han traducido al inglés algunas de las obras de Comte.

El órgano del positivismo en Inglaterra es la *The positivist Review*, que aparece mensualmente desde 1893 (2).

Alemania.—También en Alemania encontramos algunos pensadores afectos al positivismo, aunque en ellos el influjo de Comte es indudablemente mucho menor que en los positivistas anteriores. Quizá se aproximan más á las ideas de St. Mill y David Hume que á las del positivista francés.

A ese número pertenece Ernesto **Laas** (1837-85), profesor de Estrasburgo, y cuyas doctrinas nos recuerdan á Protágoras, Hume y St. Mill. El positivismo de Laas no reconoce otro fundamento para la ciencia que los hechos positivos, es decir, la percepción interna y externa, de modo que toda opinión ha de mostrarnos las experiencias en que se apoya. Llama *correlativismo* á su teoría

(1) Las obras filosóficas de Lewes, son: *Biographical History of Philosophy*, 2 vol., 1845-46, última edic. 1880.—*Comte's Philosophy of the positive Sciences*, 1853.—*Aristotele* (1864).—*Problems of Life and Mind*, 4 vol., 1874-1886.

(2) Bien se comprende que sólo hemos hecho mención de los positivistas, cuyas ideas se aproximan más á Comte. Los partidarios de St. Mill y de Spencer, v. capítulo VIII, pág. 199 y siguientes.

del conocimiento, puesto que solo conocemos inmediatamente los objetos en cuanto forman el contenido de la conciencia, y concebimos la idea del sujeto como un centro de relaciones, como el escenario en que aparecen los varios elementos de la percepción. La naturaleza sólo puede concebirse como objeto respecto de un sujeto pensante, y éste á su vez es inconcebible sin un no-yo ú objeto percibido; por consiguiente, en toda percepción se presentan indisolublemente unidos el sujeto y el objeto.

De superior interés es su obra *Idealismus und positivismus* (Berlín, 1879-1884) por la profundísima penetración con que analiza y discute los fundamentos en que se apoya el idealismo para refutar el positivismo, fijándose á la vez en el aspecto histórico del problema.

Para Luís **Riehl** (1884) el positivismo es la filosofía que procede por deducción inmediata de las ciencias positivas; sin embargo reconoce que, además de esta filosofía científica, hay otra no científica, á saber: el arte consciente ó reflexivo del bien (die bewusste Kunst des Guten) y la teleología de la razón humana. No es la filosofía la explicación del Universo, sino la ciencia y la crítica del conocimiento; de suerte, que al lado de las disciplinas particulares representa la educación científica general. La metafísica sólo puede admitirse como ciencia negativa, en cuanto señala los límites de la experiencia.

Al explicar los conceptos de espacio, tiempo, la idea del yo y la distinción entre el cuerpo y el es-

píritu inclínase Riehl del lado del subjetivismo. Así dice que el yo no es más que la forma de unión entre los sentimientos y las sensaciones; la unidad de la conciencia resulta cuando enlazamos sucesivamente sensaciones con sensaciones. La oposición entre el espíritu y el cuerpo se debe á la dirección opuesta de la observación.

Entre los que han aplicado el criterio positivista á la Etica y á la Religión merecen contarse al historiador de la ciencia moral (1) Teobaldo **Ziegler** (1846), al profesor de Viena Federico **Jodl** (1848), al sociólogo Fernando **Tönnies** (1855), al profesor de Teología Guillermo **Bender** (1845-1901) etc. (2).

También Eugenio **Dühring** (1833), en la manera de apreciar determinados problemas filosóficos, admite soluciones que tienen mucha analogía con el positivismo de Comte y las ideas de Feuerbach. En oposición con la filosofía criticista dice que nuestra inteligencia es capaz de comprender toda la realidad, pero califica de tonto al que pretenda explicar los últimos hechos de la misma. El concepto de infinidad es ilusorio, y procede de la facilidad con que la imaginación puede ir siempre más allá de los límites que ella misma se representa, por tanto el ser absoluto, aunque es único y no tiene igual ni semejante, no es infinito sino limitado (3).

(1) *Geschichte der Ethik*, 1.ª parte, la Etica de los griegos y de los romanos, Bonna, 1881; 2.ª parte, historia de la Etica cristiana, Estrasburgo 1886.

(2) V. Ueberweg-Heinze, ob. cit. § 23.

(3) De entre las obras de este filósofo merecen citarse:

CAPITULO XIV

La restauración de la Escolástica en Italia

I. Estado de la filosofía cristiana á mediados de siglo.—Movimiento tomista en Nápoles, Perusa y Bolonia.—Las universidades romanas: Tongiorgi.—Encíclica Aeterni Patris.—II. El tomismo en Italia: Cornoldi, Zigliara, Lorenzelli, Satolli, etc.—III. Carácter y tendencias del tomismo en Italia.

I

Tan escasa y pobre es la tradición de la filosofía escolástica durante la primera mitad del pasado siglo, y á tal grado de olvido y de desprecio había venido á parar la que en otros tiempos dominó como señora absoluta en todas las inteligencias dentro del catolicismo, que todo hacía presumir su total aniquilamiento, si hechos imprevis-

De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica, Berlín, 1861.—*Natürliche Dialektik*, ibid. 1865.—*Der Werth des Lebens*, 1865, 5.ª edic., Leipzig, 1894.—*Kritische Geschichte der Philosophie*, Berlín. 1869, 3.ª edic., Leipzig, 1878.—*Cursus der Philosophie*, Leipzig, 1875.—*Logik und Wissenschaftstheorie*, ibid. 1878.

tos y de universal influencia no venían á determinar nuevas direcciones al pensamiento cristiano.

Movíase éste á la sazón con rumbo muy incierto y tras de muy distintas y aun opuestas concepciones filosóficas, de manera que no puede hablarse de un sistema filosófico-cristiano, sino que los pensadores católicos, ó bien aceptan los nuevos sistemas nacidos en el campo heterodoxo, introduciendo las modificaciones que cada uno cree necesarias para no ponerse en contradicción con sus creencias religiosas, ó bien se atrincheran tras la negación sistemática de todas las nuevas creaciones de la razón humana, ó bien continúan con la tradición espiritualista de los cartesianos. De todo lo cual resulta una dispersión tan completa de las inteligencias católicas, que mientras unos como Günther y Hermes en Alemania parecen inclinarse del lado del idealismo racionalista de Schelling y Hegel, otros como Maistre, Bonald, Lamennais, Bautain, P. Ventura, etc., exageran la debilidad de la razón humana; y si las doctrinas y método de Descartes aparecen mantenidas con entusiasmo en la obra del P. Valla (*Institutiones philosophicæ, auctoritate D. D. Archiepiscopi Lugdunensis*, 1792), que fueron el manual de filosofía de mayor aceptación en los Seminarios de Francia y otros países, Rosmini y Gioberti aspiraban nada menos que á crear con sus sistemas ontologistas la filosofía nacional italiana.

La filosofía escolástica, ridiculizada por unos ú

olvidada por otros, no toma parte alguna en ese movimiento. Sólo en algunos conventos de dominicos, como si dijéramos á puerta cerrada, y en muy contados pensadores manteníase viva la afición al tomismo, utilizándose principalmente la obra del dominico P. Roselli: ***Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris.***

Al mismo nivel que la Escolástica se encuentra la teología, pues no sólo miraban los estudios teológicos con bien marcado desdén, sino que se habían olvidado las relaciones entre la filosofía y la doctrina revelada hasta el punto de establecer una profunda separación entre ellas. De tal suerte se había infiltrado en la conciencia cristiana el ambiente racionalista, que muchos pensadores aceptaban como norma de conducta la ley cartesiana, según la cual se puede aceptar en filosofía una opinión cualquiera, con tal de conservar la religión en que Dios se ha dignado instruirnos. "¡Y cuántos, añade C. Besse, ni siquiera guardaban esta restricción! Sin recordar á ciertas figuras del siglo XVIII como los abates de Saint-Pierre, Terrason, Galiani, que se gozaban de ser ***dilettanti*** de todas las filosofías, se puede decir que por lo general, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX, los filósofos cristianos se limitaban con excesiva ligereza á un arreglo ó tratado de paz con la teología. Reconocían sí, que la religión es divina, pero hecha esta confesión, apresurábanse á cerrar los viejos textos y á olvidar la tradición; no veían en la teología otra cosa que una erudición embarazosa y pesada. La mayor

parte arrojaban esta carga para marchar más de prisa." (1).

A este conocimiento superficial de los dogmas cristianos hay que atribuir en gran parte el fracaso que experimentaron casi todos los pensadores católicos educados en ese ambiente. Lejos de conseguir, como los escolásticos del siglo XIII, dar su fórmula de expresión á algunos dogmas, v. g., el alma es forma sustancial del cuerpo humano, ni siquiera lograron mantenerse dentro de la ortodoxia. A pesar de las numerosas tentativas de conciliación entre la doctrina revelada y los varios sistemas filosóficos que dominaban por aquel entonces, nadie llevó á feliz termino la empresa.

Recuérdense las direcciones de la filosofía cristiana, que hemos mencionado anteriormente, y véase ahora el juicio que merecieron de la suprema autoridad del mundo católico.

Las ***Institutiones theologicæ*** del P. Valla, autor del manual de filosofía ya citado, fueron puestas en el Index por Pío VI en 1792.

Las doctrinas de Hermes y Günther fueron condenadas respectivamente por Gregorio XVI en 1835 y por Pío IX en 1857.

El ontologismo fué condenado por la S. C. de la Inquisición en 18 de Septiembre de 1861. Posteriormente, en un decreto de la S. C. del Santo Oficio de 14 de Diciembre de 1887, aparecieron condenadas, con la aprobación de León XIII, al-

---

(1) ***Deux centres du mouvement thomiste.*** París, 1902, página 6.

gunas proposiciones en las que se contenía la doctrina general de Rosmini.

Las obras de los tradicionalistas Ubaghs, Laforet y Lefebvre fueron objeto de *observación* de parte de la Congregación del Index desde 1843, y censuradas por las Congregaciones reunidas del Index y del Santo Oficio en 1864. El Concilio Vaticano, en la Constitución dogmática *De fide catholica*, cap. II, vino á confirmar el fallo de dichas Congregaciones sobre el tradicionalismo.

Estas condenaciones ponen de manifiesto el extravío de la filosofía cristiana en la primera mitad del siglo XIX, y la necesidad de cambiar de rumbo. Después de estas tentativas fracasadas y de tan lamentables equivocaciones, no se atrevieron ya los filósofos á intentar de nuevo una conciliación de los modernos sistemas con la doctrina revelada, y volvieron la vista hacia el pasado. En esta situación, era muy natural el que se fijaran en aquella síntesis filosófica que no sólo se armonizaba muy bien con el dogma, sino que había servido de base para su explicación racional, pues así lograrían al menos encauzar la conciencia colectiva por caminos explorados de antemano, y de cuya ortodoxia no podía temerse. Este movimiento de retorno hacia la escolástica inicióse primeramente en Italia.

Observémosle de cerca y veamos cómo de él surge la famosa Encíclica *Aeterni Patris*, cuya aparición señala una nueva era en la filosofía cristiana del siglo XIX.

El padre jesuíta Sordi, natural de Reggio en

la Emilia, que había leído y anotado cuidadosamente la Suma de Santo Tomás, convirtióse en editor del Angel de las escuelas, vendiendo sus manuscritos á Fiaccadori, librero de Parma. Si sus libros no despertaron la curiosidad del público, en cambio atribúyesele á dicho padre nada menos que la dirección tomista de Cayetano **Sanseverino**. Habíase éste educado en la doctrina de Descartes, de quien era admirador ferviente y decidido; pero en una visita que le hizo el padre Sordi en la biblioteca real de Nápoles pudo convencerle, según cuentan, de las ventajas y excelencias de la filosofía de Santo Tomás comparada con la de Descartes. Desde aquel entonces (1840) consagróse el canónigo napolitano al estudio de la Escolástica, y después de veinte años de labor incesante en el silencio de su biblioteca, presentábase al mundo sabio con una defensa del tomismo, voluminosa, erudita y, sobre todo, muy entusiasta. En esa obra, que lleva por título *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (Nápoles, 1862), intenta Sanseverino devolver á la filosofía la pureza primitiva con que salió de manos de los PP. de la Iglesia y de los doctores escolásticos; porque sólo así podrá librarse de los infinitos errores con que la ha manchado el pensamiento moderno. Con este objeto, después de una introducción muy extensa en la que expone los orígenes y vicisitudes de la Escolástica, vindicándola de los ataques que le han dirigido, empieza por sentar la definición aristotélica de la filosofía: *scientia supremorum principiorum*,

añadiéndole las palabras ***cum cognitionis, tum rerum, quae ratione humana cognosci possunt***, para distinguirla de la teología. Menos justificada es la modificación que introduce en la división de las ciencias filosóficas. Sanseverino divide la filosofía en subjetiva y objetiva: aquélla comprende la ***lógica***, la ***dinamilogía*** ó tratado de las facultades, la ***idealogía*** y la ***criteriología;*** ésta comprende la ***teología,*** la ***cosmología,*** la ***antropología*** y la ***ética***. De todas ellas se proponía tratar en su ***Philosophia christiana***, pero la muerte le impidió realizar sus propósitos, y sólo alcanzó á exponer lo concerniente á la lógica y á la dinamilogía (1).

En una y otra Sanseverino se manifiesta como fidelísimo discípulo de las doctrinas de Aristóteles y de los escolásticos, y á pesar de su copiosa erudición y de su lectura filosófica, que debió ser abundantísima y variada, no sólo no encuentra jamás motivo para rectificarlas, sino que defiende con igual entusiasmo las tesis fundamentales de la escolástica y lo verdaderamente accidental y discutible. Por otra parte, no ha sabido conciliar el tono apologético en que presenta todas las cuestiones con la claridad y el buen método de exposición. De suerte que para enterarse el lec-

(1) Sanseverino publicó aparte un resumen de esa obra fundamental: ***Elementa philosophiæ christianæ*** (Nápoles, 1868), que tampoco pudo terminar. Su discípulo Signoriello lo completó añadiéndole lo que faltaba de la antropología y toda la teología natural. Al mismo Signoriello se deben también un ***Compendium philosophiæ*** para uso de los Seminarios, un tratadito de filosofía moral y un ***Lexicon peripateticum***.

tor de un problema cualquiera, hay que pasar por encima de un sinnúmero de opiniones antiescolásticas, seguidas de su correspondiente refutación, con que el autor mismo va salpicando la marcha de su propio pensamiento y descoyuntándolo.

A pesar de todo esto, la obra del canónigo napolitano merece no pocos aplausos, ya por la copia de materiales que encierra, ya por haber sido el primero en iniciar la restauración de la filosofía escolástica, precisamente en una época en que el mundo sabio la miraba con horror ó con desprecio. En ella se han inspirado una buena parte de los escolásticos posteriores, y sólo en estos últimos años ha sido relegada á segundo término (1). Finalmente, comparada con los manuales de escolásticos decadentes del siglo XVIII, señala un grandísimo adelanto, siendo de notar el interés con que trata de la inducción, de la metodología, de la hipótesis y de la criteriología.

Buena prueba del interés que despertó en el público son las polémicas que suscitó y los ataques que le dirigieron los rosminianos y cartesianos principalmente. Mas en medio de todas estas contiendas no le faltó nunca á Sanseverino el apoyo de su Arzobispo Riario Sforza, que le animó siempre á seguir sin desfallecimientos por el camino emprendido.

(1) En igual época que Sanseverino y con igual tendencia apologética publicaba el jesuíta Kleutgen su ***Philosophie der Vorzeit vertheidigt***. De ella hablaremos más adelante.

Para favorecer esta nueva dirección fundó una academia de Santo Tomás de Aquino, que fué aprobada por Pío IX en términos tan encomiásticos, que en el Breve de aprobación le dice al mencionado Arzobispo que restaurar la doctrina del Angélico doctor es el medio más eficaz para extirpar radicalmente los modernos errores y curar el mundo. "Santo Tomás, añade, ha sabido reducir todas las ciencias á principios inquebrantables, disponer muy claramente todas las materias, desarrollarlas y presentarlas de tal suerte, que no hay verdad á la que no conduzca, ni error que no se pueda combatir con ella, señalándonos las mejores armas.„

Iguales deseos de restaurar la filosofía tomista abrigaba el Arzobispo de Perusa, Joaquín Pecci, que se había adelantado á su amigo Sforza (1) en fundar en su Seminario una Academia de Santo Tomás (1858). En esta labor de restaurar el tomismo ayudábale su hermano el P. Pecci, que, salido de la Compañía, estaba en el Seminario de Perusa al frente de los estudios filosóficos. Tal entusiasmo por el doctor Angélico sentía el futuro León XIII, que en 1875 presentaba á Pío IX

(1) Estos dos Cardenales, Pecci y Sforza, presentaron á la S. C. del Concilio una memoria muy extensa refutando las doctrinas ontologistas, la cual impresionó vivamente á Pío IX, aunque no se decidió á condenarlas sino algunos años más tarde (1861). En ella, según leemos en la obra del abate Besse ya citada, resalta el tono templado é imparcial que distingue á las Encíclicas de León XIII, entonces Arzobispo de Perusa. La refutación está hecha con gran escrupulosidad y serenidad de juicio.

una memoria firmada por todos los Prelados de la Umbría, solicitando que se declarase á Santo Tomás como patrono de todos los centros de enseñanza.

No sólo en Nápoles y en Perusa se enarbolaba la bandera del tomismo.

El famoso P. Cornoldi, Travaglini, Francisco Battaglini y otros, convirtieron la universidad de Bolonia con sus lecciones y sus escritos en formidable palenque de la restauración tomista. Y nótese bien; no sólo aspiraban los maestros de Bolonia á resucitar el tomismo, sino que pretendían demostrar que las modernas teorías de las ciencias físico-químicas, ó estaban esbozadas ya en los textos de Santo Tomás, ó eran una confirmación de los principios sentados por el doctor Angélico. A este propósito, imitando al Arzobispo de Perusa, fundaron una ***Academia filosófico-médica de Santo Tomás***, en la que los doctores Travaglini, Venturali y Zanon representaban la parte científica, y Cornoldi, Battaglini, Rublini, etcétera, la filosofía. Para dar más publicidad á sus trabajos y aumentar el número de afiliados á la nueva dirección filosófica, crearon en 1876 una revista, ***La scienza italiana***, órgano de la Academia.

A pesar de todo este movimiento tan briosamente iniciado en favor de la doctrina tomista, las universidades romanas, si bien no se le opusieron, tampoco se mostraron muy dispuestas á seguirlo y apoyarlo con su innegable prestigio oficial, como lo demuestra la carta de Pío IX á

Mgr. Czaki. En ella indica el Papa claramente las dificultades con que tropieza para imponer á sus *ateneos* los sistemas de Travaglini y Cornoldi.

El profesor de mayor prestigio y el que verdaderamente dirigía el movimiento filosófico del Colegio romano por aquel entonces era el jesuíta P. **Tongiorgi**, á quien algunos de sus admiradores llamaban el Balmes de Italia. No diré que sea exacta la comparación, pero sí es innegable que el P. Tongiorgi es un filósofo de mérito indiscutible. Sus *Institutiones philosophicae* no son uno de tantos manuales que sólo deben al autor el orden de materias y la distribución en capítulos. Aparte de la clara exposición y de la originalidad con que discute ordinariamente las cuestiones, citaremos, como prueba de que no era un pensador adocenado, su refutación del escepticismo y su teoría famosa de las *tres verdades primitivas* para explicar el fundamento de la certeza (1). La filosofía de Tongiorgi, si bien en las tesis fundamentales sigue los principios de la Escolástica, apártase de ella en algunas cuestiones. Así, por ejemplo, no admite la existencia de la *materia prima* y *forma sustancial* como elementos constitutivos de los cuerpos, sino que sostiene un atomismo *sui generis*, según el cual los átomos de los cuerpos químicamente simples son no compuestos (incompositæ) y dotados de extensión geométrica y fuerza de resistencia, algo asi como la impenetrabilidad; cree probable la explicación de la vida de las plantas por las solas fuerzas físicas y químicas bajo las condiciones del organismo, etc.

(1) Doctrina que parece estar inspirada en la que nuestro Balmes había presentado sobre el mismo asunto en la *Filosofía fundamental*.

En estas condiciones, y teniendo ya formado su pensamiento filosófico, no era fácil que Tongiorgi lo abandonase para seguir nuevos derroteros.

Su discípulo y sucesor en la cátedra, el padre **Palmieri**, no sólo continuaba la tradición del maestro, sino que exageraba la nota de oposición al tomismo. "No contento con falsear las interpretaciones más evidentes, sobre todo en lo que concierne á la materia y la forma, entreteníase en demostrar á los alumnos las contradicciones del sistema tomista, lo absurdo de sus afirmaciones y la extrema debilidad de sus pruebas. A su lado encontrábase el P. Caretti, el cual, más valiente y aventurado, no se apartaba un ápice de Descartes, ó si se apartaba de él, como por ejemplo en la teoría del alma de los brutos, era para adoptar la metempsicosis. Otros, en cambio, defendían el rosminianismo *pro aris et focis*„ (1).

Tales eran los maestros de la filosofía en Roma al advenimiento de León XIII al Pontificado. No hay para qué decir que quien había defendido con tanto interés la restauración del tomismo en su arzobispado de Perusa, continuaría su obra desde la cátedra de Pedro.

Poco después de su consagración, en la Encí-

(1) C. Besse, ob. cit., p. 16.

clica *Inscrutabili Dei consilio* (21 Abril de 1878), comentando aquellas palabras del Apostol, *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam*, después de recomendar la armonía entre la ciencia y la fe, sobre todo en las cuestiones filosóficas, añade que la filosofía debe tender á allanar el camino á la revelación, "como nos han enseñado, con su ejemplo y sus escritos, el gran San Agustín, el doctor Angélico y todos los otros maestros de la sabiduría cristiana„.

Debieron entender la alusión los profesores del Colegio romano, pues en la sesión de apertura del año escolar de 1878-79, el P. Cardella, hablando en nombre de sus compañeros, dijo muy alto "que él consideraría á Santo Tomás como regla y, por decirlo así, como ley de la enseñanza„. Sin embargo, ni cambió por aquel curso la enseñanza, ni, lo que es más todavía, se percataron los profesores, según nos cuenta C. Besse, de sus ataques al tomismo.

Enterado el Papa de todo esto, no se decidió, sin embargo, á tomar con aquellos profesores una medida de rigor, y, siguiendo las inspiraciones de su hermano, se limitó á encargar al P. Cornoldi la explicación de un curso libre de tomismo al lado de las cátedras que aquéllos seguirían desempeñando. Este curso, al cual asistían en calidad de presidentes los profesores ordinarios del Colegio romano y José Pecci, que recibió muy pronto el capelo, sería público para todos los estudiantes de las universidades romanas, á los cuales en determinados días se les otorgaría

el uso de la palabra, y los profesores se encargarían de dirigir la discusión. En estas sesiones solemnes se discutieron principalmente cuestiones de física racional, de psicología y metafísica. Allí se hablaba del atomismo, del *hylemorfismo, de natura animae vegetativae, de sensu et sensibili, de sensibus interioribus*, y á veces con tal entusiasmo y violencia que casi hubo necesidad de suspender la sesión.

Apenas contaba un año de existencia esta tímida implantación del tomismo en el Colegio romano, cuando ya circulaban rumores de que el Pontífice estaba ocupado en redactar una Encíclica sobre la filosofía cristiana; todo el mundo presentía ya la dirección filosófica que habría de recomendarse en dicho documento al orbe católico, y que la situación de las universidades experimentaría cambios no pequeños.

Aquellos rumores se confirmaron, y el día 4 de Agosto de 1879 publicábase la Encíclica *Aeterni Patris*, sobre la cual tantos comentarios prematuros se habían hecho.

Sin entrar en una detenida exposición de esta Encíclica, indicaremos sumariamente las ideas que en ella se contienen y que juzgamos de mayor interés para nuestro objeto.

Después de recordar por vía de introducción la infalibilidad de la Iglesia, y el empeño que ésta ha mostrado siempre en extender la verdad y combatir el error, pondera León XIII con escrupulosidad la importancia de la filosofía para los intereses de la fe. Por la filosofía puede allanarse

el camino de la revelación y preparar el espíritu para la creencia en los dogmas; sólo por la filosofía han logrado los estudios teológicos la naturaleza, la forma y el carácter de verdadera ciencia, y á ella debemos una mayor inteligencia de las verdades reveladas y hasta la racional interpretación. en lo que cabe, de los más sublimes misterios. Finalmente, las disciplinas filosóficas pueden suministrar al teólogo las mejores armas para defender la causa de la fe, y los argumentos más sólidos para demostrar la armonía entre la revelación y la ciencia.

Mas para que la filosofía esté dispuesta á dar tan preciosos frutos, preciso es que no se aparte del camino que le trazaron los SS. Padres, y que acepte con sumisión y respeto las verdades del orden sobrenatural. Pero entiéndase que por esta sumisión no queremos en modo alguno privar á la filosofía de su legítima independencia, dentro de las materias cuyo dominio le pertenece, y para las cuales ella podrá emplear ***sus métodos, sus principios*** y ***sus pruebas***.

Y nada perderá la razón humana con esta sumisión á la fe, pues los que saben hermanar el estudio de la filosofía con la obediencia á la fe cristiana, sentirán iluminada su inteligencia por los resplandores de las verdades divinas, y con ello aumentará no poco la penetración y solidez de su entendimiento.

Así lo hicieron los SS. Padres y los apologistas de los primeros siglos de la Iglesia: unos y otros estudiaron cuidadosamente los libros de la

sabiduría pagana y, contrastando con la doctrina revelada las opiniones que en ellos aprendieron, por una prudente selección conservaron lo que había de verdadero y sabiamente pensado, desechando los errores ó rectificándolos. Pero esta labor de los PP. de la Iglesia recibió una mayor cohesión científica y una muy sólida base de manos de los doctores escolásticos.

Entre éstos sobresale como su príncipe y su maestro, Tomás de Aquino, que ha organizado en un cuerpo de doctrina las enseñanzas de aquéllos, acrecentándolas tan extraordinariamente, que no hay parte alguna de la filosofía que él no haya tratado con amplitud y profundidad. Por eso ha merecido de la Iglesia y de los sabios los mayores elogios. Por eso también aplaudimos con entusiasmo la labor de aquellos que han intentado restaurar la filosofía del doctor de Aquino, y encargamos con especial interés: "ut sapientiæ rivos purissimos, ex Angelico Doctore jugi et prædivite vena dimanantes, studiosæ juventuti large copioseque universi præbeatis.„

Mas no se entienda por esto que el Pontífice desea hacer del filósofo cristiano un mero comentador ó expositor de las obras del siglo XIII. Para evitar que se dé tan torcida interpretación á sus consejos, nos llama la atención con estas palabras: "Sapientiam sancti Thomæ dicimus; si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis minus coherens, vel denique quoquo modo

non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.„ Ni tampoco condena, como suelen condenar algunos críticos exagerados, las bien fundadas adquisiciones del pensamiento moderno, pues á la manera que los Padres y Doctores escolásticos utilizaron la filosofía del paganismo depurándola de sus errores, cree también el Santo Padre que pueden emplearse en la actualidad iguales procedimientos de selección (1).

Tales son, en brevísimo resumen, las enseñanzas y consejos que el Santo Padre dirigía á los católicos en su encíclica *Aeterni Patris*.

Pero esta vez no se limitó á exhortar y á aconsejar, sino que á sus palabras siguieron inmediatamente resoluciones prácticas, es decir, una reforma casi completa del profesorado de filosofía en las Universidades romanas. Por su iniciativa fué nombrado el P. Cornoldi profesor del Colegio Romano, y el P. Zigliara, de la Minerva. Igual distinción obtuvieron Mgr. Lorenzelli y Mgr. Satolli en la Propaganda, el primero para filosofía y el segundo para teología (2); finalmente, Salvador Talamo, discípulo del malogrado Sanseverino, abría un curso de filosofía en el Apolinar, mien-

(1) Non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt; id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinæ pertinere.

(2) Cátedra que había desempeñado en el Seminario de Perusa.

tras que los profesores Palmieri y Caretti cesaban en sus cargos.

Pocos días después (15 de Octubre) de haber introducido esta reforma en el profesorado de las universidades romanas, encargaba León XIII al prefecto de Estudios, cardenal De Luca, la institución en Roma de una academia bajo el título y patronato de Santo Tomás de Aquino, con la misión de "exponer y comentar las obras del doctor Angélico, explicar sus doctrinas y cotejarlas con las opiniones de los demás filósofos, ya antiguos, ya modernos (1)„. En esas letras apostólicas le indica también el propósito de hacer una nueva edición de las obras de Santo Tomás y de sus mejores comentaristas, Cayetano y Silvestre de Ferrara. De esa edición fueron encargados el cardenal prefecto De Luca, Juan Simboni y el P. Zigliara.

Así inauguraba León XIII su glorioso pontificado. Su entusiasmo y su incesante labor por restaurar la filosofía de Santo Tomás, lograron dar al escolásticismo un nuevo período de vida; el cual podrá citarse siempre como ejemplo de la

(1) Esta academia publicó durante algunos años un boletín, *L' accademia romana di S. Tomasso d' Aquino.*

Actualmente está encargada de examinar á los que solicitan graduarse en filosofía escolástica. En ella se da una disertación trimestral por un académico; se rodea el acto de todo el esplendor y aparato posible, pero no se imprime el trabajo del disertante, ni hay revista ó publicación en la cual se dé muestra de la vitalidad científica de la Academia. Unicamente la revista *Divus Thomas* suele dar noticia de los temas que se han de discutir durante el año.

grandísima influencia del inmortal León XIII sobre el pensamiento católico. Desde la encíclica *Aeterni Patris*, el escolasticismo continúa siendo la filosofía dominante en las inteligencias católicas, dóciles siempre á la voz de su Pastor.

Para juzgar de la importancia y alcance de esta restauración del tomismo, convendrá examinar, aunque no sea muy detenidamente, la labor de sus principales mantenedores en los distintos países del mundo católico.

II

ITALIA.—Empezaremos por los maestros de las universidades romanas anteriormente citados, y entre éstos por el que tomó parte más activa en la restauración del tomismo, ó sea

Juan María Cornoldi, S. J. Es quizá uno de los apologistas más fervorosos y también más exagerados de la filosofía escolástica, pues no se limita á defender con entusiasmo las teorías más importantes del sistema tomista, sino que se esfuerza por demostrar que en él se hallan contenidas y como esbozadas, las hipótesis fundamentales de la física y de la química modernas. Este ardimiento le lleva á tratar todos los demás sistemas filosóficos con epítetos tan duros y con tal brusquedad, que hasta sus propios amigos reconocen lo extremado del ataque. En concepto del P. Cornoldi la Escolástica es no ya la verdadera sino la única filosofía; en todos los filósofos modernos no

ve otra intención que el de oscurecerlo todo (Institutiones philosophiae speculativae, Bolonia, 1878, trad. de Agustini, pág. 5); hablando de Hegel califica su sistema de "desatino y digno su autor de un manicomio„. (Prolegomeni sopra la fil. ital. ibid. 1877, pág. 37) y finalmente, para no amontonar las citas, cree que la historia de la filosofía moderna podría llamarse la «patología de la razón humana.»

Pero dejemos á un lado estos pormenores; pues si bien son importantes para apreciar debidamente el carácter y serenidad de juicio del filósofo, no son signos inequívocos, á mi modo de ver, de la importancia de su obra. Ni la apacibilidad de carácter va siempre unida con la claridad de entendimiento, ni el genio irascible es el más corto de vista para resolver las cuestiones.

Para el P. Cornoldi la filosofía abarca todas las ciencias del humano saber, y éstas son como partes de aquélla. La divide en especulativa y práctica, comprendiendo la 1.ª la física, las matemáticas y la metafísica. Sin embargo en su compendio de filosofía no trata de las matemáticas, pero sí da un resumen de las ciencias físico-naturales, pues intercala entre la lógica y la metafísica (las dos partes de filosofía especulativa) una física racional y otra física particular, y en esta última nos habla muy por la menuda de los minerales, de las plantas y de los brutos.

El tema mejor discutido y mejor expuesto por el P. Cornoldi, es la teoría escolástica sobre la naturaleza de las sustancias corpóreas, (asunto

que ha tratado en varios opúsculos) ya en lo que se refiere propiamente á los cuerpos, ya en sus relaciones con la doctrina de la unión del alma y del cuerpo en el hombre. También presenta alguna novedad su manera de concebir las pruebas de la existencia de Dios en sus *Prolegómenos sobre la filosofía italiana*, que contienen un *Trattato de la existenza di Dio*.

En cambio se advierten en él algunas opiniones extrañas y verdaderamente infantiles, como por ejemplo, la posibilidad de que aparezcan nuevas especies de animales engendrados por la potencia colocada desde el principio en los elementos y en los astros; la definición de la experiencia: perceptio rei non per solas species intelligibiles aut sensibiles, sed inmediate, la cual es poco conforme con el espíritu general de la escolástica, y lo es todavía menos aquella otra sobre el origen de los principios ó axiomas, de los cuales dice que *son naturalmente concepito sotto l' influsso del divino magisterio* (1), é iguales por consiguiente en todos los hombres.

Más médula filosófica y mayor conocimiento de la doctrina de Santo Tomás se advierte en el cardenal

Tomás Zigliara (1833-1893), que ha sabido hacer un resumen bastante completo de la filosofía escolástica en su *Summa philosophica* (1876, 3 vol.), el cual ha sido adoptado como obra de texto

(1) *Prolegomeni*, pág. 36.

en muchos seminarios y continúa siendo el más universalmente seguido, sobre todo en los seminarios de España, á pesar de que tenemos la *Philosophia elementaria* de nuestro cardenal González, que, á mi juicio, no es inferior á la Suma de Zigliara.

Sin que haya en ésta grandes novedades, pues se limita á exponer fielmente las doctrinas del doctor Angélico, siguiendo las huellas de su hermano en religión P. Roselli, no incluye, como Cornoldi, Lorenzelli y otros escolásticos, la física y las matemáticas entre las partes de la filosofía; trata extensamente la lógica crítica, señalando la evidencia objetiva como criterio supremo de verdad, y ha sabido desembarazarse, en parte al menos, del bagaje formalista con que cargaron la dialéctica los escolásticos decadentes y algunos otros contemporáneos nuestros.

Sin embargo su cosmología es muy deficiente, apenas si le dedica unas cien páginas, y problemas tan interesantes como el evolucionismo, el hipnotismo, etc., aparecen tratados con bastante descuido. En resumen, el P. Zigliara se ha cuidado más de anotar los pasajes de las Sumas de Santo Tomás para sacar el extracto filosófico que contienen, que de ampliar la síntesis escolástica.

Más trabajo personal quizá contengan aquellas obras en que el profesor de la Minerva trata de poner en claro el alcance de la definición dogmática sobre la unión del alma humana con el cuerpo, y mantiene la doctrina escolástica frente al tradicionalismo de Ubaghs, las hipótesis ontolo-

gistas de los rosminianos, y las tergiversaciones de Palmieri.

Mgr. Benito Lorenzelli. Si la obra del cardenal Zigliara parece estar inspirada en la *Summa philosophica* del P. Roselli, el actual Nuncio de París Mgr. Lorenzelli, discípulo de Battaglini en Bolonia, ha querido dar á sus *Philosophiæ theoreticæ institutiones* (Roma, 1890) un sabor aristotélico muy marcado (1). Así vemos que en lógica sigue el mismo orden de materias con que los discípulos de Aristóteles han clasificado los libros del *Organon*, emplea á veces los términos griegos latinizados, los mismos ejemplos, etc. Pero no se limita á compendiar á Aristóteles, como Trendelenburg en su lógica, pues el Sr. Lorenzelli ha recargado su compendio de lógica aristotélica con los comentarios y explicaciones verbalistas de los intérpretes alejandrinos, lo cual oscurece en ocasiones el pensamiento de Aristóteles en vez de aclararlo, y arrastra al autor al abuso de las divisiones y subdivisiones. En cambio no da á la lógica crítica la importancia que merece en la actualidad, limitándose á decir que no es la evidencia objetiva el criterio de las proposiciones demostrables, sino la resolución de éstas en sus principios.

También en su metafísica ó filosofía primera se

(1) No obstante acepta la definición que de la filosofía dió Marco Tulio en su libro II *de officiis*, definición que muchos escolásticos reprueban por ser muy vaga. Según Lorenzelli, la filosofía es *scientia universorum naturali rationis lumine cognoscibilium*.

ajusta en lo posible á la división y orden de materias con que aparece expuesta en los libros del Estagirita, salvo la modificación de introducir en ella la refutación del escepticismo; sacando este problema de su verdadero lugar, la criteriología.

Mucho más interesantes y de mayor originalidad son las lecciones que el autor dedica á la filosofía natural. Siguiendo el espíritu de la Academia de Bolonia, se hace cargo Mgr. Lorenzelli de las varias hipótesis sobre la naturaleza de los cuerpos, las discute ampliamente y defiende la teoría escolástica de la materia prima y forma sustancial estudiando no sólo sus fundamentos metafísicos, sino también las ventajas que dicha teoría ofrece "ad omnia scibilium genera illustranda", y sus relaciones con la lógica, la ética, las matemáticas, las ciencias naturales, la teología, etc. Alguno podría ver en esto una exageración de la importancia del problema; en cambio es innegable que Mgr. Lorenzelli camina sobre seguro al buscar los fundamentos de la hipótesis escolástica en las ciencias físico-químicas.

Por lo que se refiere á la psicología, baste decir que sigue el método sintético, empezando por la vida en general, y expone las doctrinas aristotélico-tomistas, así como en teodicea resume brevemente las ideas más importantes de la teología escolástica.

Mgr. Fr. Satolli.—Como modelo de aparato dialéctico y de aplicacion constante del método deductivo puede considerarse el *Enchiridion philosophiae* (pars 1.ª continens logicam universam,

Bruna, 1885) del actual prefecto de la S. C. de Estudios, Mgr. Satolli. Está dividida la obra en lecciones, y cada una de éstas lleva en cabeza un principio general, del que luego deduce el autor todas las conclusiones que le interesan para el desarrollo de la materia que se propone tratar. Pero aunque el autor suele formular dicho principio con todo el acompañamiento posible de circunstancias y pormenores relacionados con el asunto de que se va á ocupar en la lección, la materia contenida bajo los epígrafes de *Conclusio* I, II, etc., no está siempre en la relación de consiguiente á antecedente con el principio general. Por lo demás, la lógica de Satolli es un compendio del *Organon* aristotélico, y seguramente el autor hubiera logrado mucha mayor claridad y sencillez de la que ofrece su libro, si no se entretuviera tanto en cuestiones de pura logomaquia dialéctica, esto es, en aquellas cuestions referentes á las propiedades de los términos y de las divisiones que aparecieron en las *Summulae logicales* con el título de *Tractatus modernorum* (1).

(1) Sus lecciones 13, 14 y 15, que tratan de las propiedades de las enunciaciones, de las consecuencias de las enunciaciones y de la consecuencia de las modales, justifican muy bien el proverbio corriente en la Edad media: ***De modali non gustabit asinus***, pues á pesar del poder analítico y claridad de inteligencia que distinguen á Mgr. Satolli, esas lecciones son realmente intrincadas y laberínticas. Esto no se le oculta al autor; por eso procura animar á sus discípulos diciéndoles que esas doctrinas de la doble cualidad (dicti et modi) y triple cuantidad de las proposiciones modales, el conocimiento de las

En lo concerniente á la metodología, á la cual consagra una lección, distingue entre orden y método. De aquél estudia las tres partes que distinguió Galeno, á saber, compositivo, resolutivo y definitivo. Como complemento de esta doctrina, que alguien encontrará muy deficiente, puede considerarse la serie de lecciones en que el autor va exponiendo los lugares dialécticos para resolver los problemas del accidente, las cuestiones *de genere* y *de proprio*, el problema de la definición y el de *eodem et diverso*, etc., asunto al cual no se le da ya cabida en la lógica moderna.

Pero no ha sido esta la única labor del cardenal Satolli: sin contar los gruesos volúmenes de la teología escolástica, en los que aclara y amplía la Suma de Santo Tomás y por los cuales ha merecido uno de los primeros lugares entre los cultivadores de la ciencia teológica, ha publicado en estos últimos años un trabajo notable acerca de las doctrinas escolásticas sobre el hábito. En esa obra, que lleva por título: *De habitibus doctrina sancti Thomae Aquinatis* (Roma, 1897), no sólo trata de los hábitos en su aspecto moral, sino también en su aspecto intelectual y psicológico, haciéndose cargo de las teorías de Spencer sobre la conducta, y discutiéndolas con sagacidad y penetración.

16 clases de enunciaciones simples y ***de secundo adjacente***, y el saber que las proposicioues de ***inesse*** y ***de tertio adjacente*** son 32 en orden á las consecuencias, es ***perutile plerumque solvendis quæstionibus, et singulari voce auditoribus commendatum volumus.***

Salvador Talamo, otro de los profesores encargados por León XIII de la enseñanza de la filosofía escolástica en el Seminario del Apolinar, háse distinguido principalmente por haber iniciado la serie de trabajos históricos acerca de la filosofía tomista. Dos años antes que Schneid publicara su *Aristoteles in der Scholastik*, había expuesto Talamo con notable espíritu crítico y no escasa erudición las relaciones del aristotelismo con la Escolástica. El sacerdote napolitano, siguiendo las enseñanzas de su maestro Sanseverino, propónese en su obra *L' Aristotelismo della Scolastica* (Nápoles, 1873, 3.ª edic. Roma, 1881) vindicar la síntesis escolástica del servilismo que se le atribuye respecto de Aristóteles, haciendo ver las correcciones y ampliaciones que el aristotelismo recibió de manos de los escolásticos, cómo éstos aprovecharon al mismo tiempo algunas doctrinas de Platón armonizándolas con las de Aristóteles, etcétera. En una palabra, la lectura de la obra de Talamo deja la impresión de que Aristóteles no vivió en la Edad media por su propio valer, sino por la nueva savia que supieron infiltrarle los doctores escolásticos.

Al lado de los maestros de filosofía escolástica en las Universidades romanas, escogidos por León XIII, gozaba de superior renombre filosófico, dentro y fuera de Roma, el P. Mateo **Liberatore** (1810-1892). Nacido en Salerno, entró á los 16 años en la Compañía de Jesús, y muy pronto dió á conocer su vocación intelectual con las *Institutiones philosophicae*, que publicó en 1841.

Esta obra, como la *Summa* del cardenal Zigliara, ha servido de primera educación filosófica para una buena porción de los escolásticos contemporáneos, y se ha editado muchas veces. En las primeras ediciones inclínase el P. Liberatore del lado de Suárez en algunas cuestiones metafísicas, mas posteriormente, *re melius perpensa*, como él dice, cambió de opinión, y sostiene la distinción real entre la esencia y la existencia y entre la naturaleza y la persona, aunque se muestra siempre partidario de la *ciencia media* y del *concurso simultáneo* (1).

No es el P. Liberatore del número de esos escolásticos cuya labor se reduce á tomar trozos de la Suma teológica de Santo Tomás y ordenarlos, á veces con un plan muy deficiente. El sabio jesuíta interpretó al doctor Angélico, y sabe exponerlo con un lenguaje castizo y elegante; ha prescindido con muy buen acuerdo de las cuestiones ociosas é insustanciales con que se entretuvieron algunos escolásticos decadentes, y al exponer los principios fundamentales de la escolástica enfrente de los errores modernos, no emplea el tono desenvuelto ni la forma despectiva que se advierte en otros, como por ejemplo, en su compañero el P. Cornoldi, sino que suele ser muy mesurado en sus ataques. Por otra parte, el entusiasmo por la

(1) También el canónigo Tarino, autor de las *Institutiones logicæ, metaphysicæ, ethicæ atque juris naturæ* (2.ª edición, 1877), modificó sus opiniones en sentido de aproximación al escolasticismo clásico, en su obra *Problema fundamentale de la scienza* (1878).

escolástica y sus esfuerzos por restaurarla no han tenido como único resultado la confección de una obra de texto para los alumnos de clase, sino que el P. Liberatore ha abordado problemas concretos estudiándolos detenidamente, para de esta suerte poder aclarar muchos puntos esenciales de la doctrina tomista: tales son, por ejemplo, el origen de las ideas, asunto ampliamente discutido en su obra *Della conoscenza intellettuale* (1857), las cuestiones antropológicas más importantes de la filosofía tomista, que expone en su tratado *Dell' uomo*, el problema de la composición de los cuerpos, etc., etc. Además, hase ocupado en combatir los errores de Rosmini y Gioberti acerca de la naturaleza de los universales, las exageraciones del tradicionalismo y de Lammenais, y como si el libro no bastara para la defensa y propagación de sus ideas, fundó (1850) en compañía de los Padres Taparelli d' Azeglio, Antonio Bresciani y Curci la *Civiltá cattolica* (1).

Por todos estos motivos no es extraño que algunos le hayan apellidado el patriarca de la escolástica. Sin embargo, échase de menos en la formación intelectual del P. Liberatore el conocimiento de las ideas filosóficas que se desarrollaban fuera de su país; por eso su labor crítica, con ser muy apreciable, no tiene la extensión ni los alcances que debiera tener.

(1) El P. Liberatore ha escrito también de derecho público eclesiástico y de economía política.
De él tenemos traducidas al castellano las obras siguientes: la 1.ª parte de su tratado *Del hombre*, ó sea *El compuesto humano* (Barcelona, 1882); *Principios de economía política* (Madrid, 1890), y *De los universales* (Barcelona, 1888).

También se ha distinguido por sus trabajos de filosofía escolástica el **P. Santos Schiffini**, profesor del Colegio romano, autor de la obra *Principia philosophica ad mentem Aquinatis* (Turín, 1886), 2.ª ed. 1894) en la cual expone la filosofía escolástica concerniente á la lógica y ontología. En ella encontramos, como digno de especial mención, el análisis que hace el P. Schiffini del influjo de la voluntad sobre el asentimiento y disentimiento de la inteligencia. Como consecuencia del influjo que la voluntad tiene sobre nuestros juicios, distingue el P. Schiffini dos clases de certeza: una que se llama certeza de evidencia y otra de inevidencia. Esta última tiene lugar en todos aquellos casos en que el entendimiento no tiene la evidencia de la verdad porque no la comprende, pero sí la evidencia de la credibilidad. De esta suerte combina la solución criteriológica que considera la evidencia objetiva como criterio de verdad con la doctrina de los teólogos acerca del acto de fe.

Posteriormente, en 1888, ha publicado sus *Disputationes metaphysicae specialis* (vol. I, 2.ª ed., 1894), que son un tratado de cosmología y psicología; vol. II *Theologia naturalis*, 1894; *Disputationes philosophiae moralis*, 2 vol. 1891, y por último, un compendio de filosofía, en dos volúmenes, *Institutiones philosophicae*.

Al claustro de filosofía del Colegio romano, han pertenecido también nuestro **P. Urráburu** (del

cual hablaremos en otro lugar) y el **P. Pío de Mandato**, autor de las *Institutiones philosophiae ad normam Aristotelis et Sti. Thomae* (3 vol.) aceptadas para texto en muchos Seminarios de Italia.

En la actualidad están encargados de la enseñanza de la filosofía en la Gregoriana los Padres **Remer** y **De María**; los dos tienen publicado su libro de texto, sin que esto signifique diversidad de criterio filosófico, pues ambos son escolásticos fervientes, y sólo se separan en cuestiones que, por lo sutiles y por la ninguna importancia que encierran, podríamos apellidar cuestiones bizantinas. Así, por ejemplo: De María afirma, con mucho tesón, que el ente principio de las categorías es el ente compuesto de esencia y existencia; Remer, por su parte, dice que el tal ente principio de las categorías sólo tiene la existencia *connotative*. El primero admite distinción real entre la especie y las notas individuantes, y el segundo no está conforme con que esa distinción sea real, sino que, á su juicio, debe ser de razón. Aquel sostiene que *secundum nostrum concipiendi modum*, deben distinguirse en Dios con distinción de razón además del entendimiento y la voluntad, un tercer atributo, la potencia, lo cual no le parece bien al P. Remer. También es muy *curiosa* y digna de mención, porque es una prueba más del carácter ergotista de los antedichos profesores de la Gregoriana (Universidad internacional para el clero), la distinción que hace el P. Remer á propósito de la ciencia: distingue en ésta el *subjectum* que puede ser material y formal, *per se* y *per accidens;* y el *objectum*, que divide también en material y formal. Ni el sutilísimo Escoto se atrevería con tantas divisiones. Por esto, con muy buen sentido, su hermano el P. De María, cree que todo eso son muchas divisiones, y se contenta con la clásica de objeto material y formal.

No han faltado fuera de Roma quienes divulgaran el tomismo.

El sacerdote **José Prisco**, en sus *Elementos de filosofía especulativa* (trad. cast. de Gabino Tejado, Madrid, 1866), dió un compendio de la *Philosophia christiana* de Sanseverino, supliendo aquellos tratados que en esta última no pudo dejar acabados su maestro, pero aprovechando los materiales y enseñanzas de éste. Análoga tarea ha hecho con las *Institutiones* del P. Liberatore su discípulo **Rastero** en su obra *Institutiones philosophicae* (Génova, 1874).

Muy otra ha sido la labor de **Lorenzo Schiavi**, profesor de Capodistria, en su *Propedeutica allo studio della filosofia* (2.ª edic. 1879), el cual, aunque se declara discípulo de Santo Tomás, y en realidad lo es, ha sabido dar cierta novedad á su tratado de lógica. Ya el plan está trazado con admirable regularidad. Divide la lógica en cuatro partes, que se corresponden con la división aristotélica de las causas: 1.ª causa formal del orden lógico, la cual comprende las funciones de la inteligencia para alcanzar la verdad, incluso el silogismo; 2.ª causa material, en la que trata de las proposiciones necesarias y contingentes, de la

certeza, probabilidad, duda y error; 3.ª causa eficiente, fuentes del saber, ó sea facultades intelectuales y autoridad; 4.ª causa final, ó sea la ciencia y el método. Por lo que se refiere al contenido, el autor completa la lógica peripatética estudiando, aunque no muy detenidamente, la observación, la inducción y la hipótesis, y el tratado de los sofismas aparece enriquecido con una exposición original y extensa de las causas del error.

No es menos digna de aplauso la labor del Padre Francisco **Salis Seewis** en su tratado *Della conoscenza sensitiva* (Prato, 1881). De las dos partes en que se halla dividida la obra, el autor presenta en la primera una exposición muy abundante de todas las cuestiones escolásticas sobre la sensibilidad, buscando á veces en la fisiología argumentos para dilucidarlas mejor. Sobre todo es curioso el análisis que hace de la naturaleza de la sensación fundándose en las metáforas que suelen emplearse comunmente para designar sus funciones. Más labor personal se advierte en la segunda parte, en la cual trata de los sentidos externos en particular. El autor analiza muy minuciosamente el objeto, la función y órgano de cada uno de los sentidos, poniendo en parangón las doctrinas de los que él llama filósofos antiguos con los modernos fisiólogos, Helmholz, Wundt, Weber, etc. Es el primero, entre los escolásticos, que ha estudiado la sensibilidad desde el punto de vista psicológico y fisiológico, procurando no pasar por alto ninguno de los varios matices que presentan las sensaciones que se atribuyen á cada

sentido, para hacer ver que todas ellas constituyen un solo objeto formal. Nótase este esfuerzo principalmente en lo que se refiere al sentido del tacto, respecto del cual dice Salis Seewis que la tangibilidad resulta de la impenetrabilidad que se actúa por una fuerza motriz. Así logra comprender bajo un mismo objeto formal las distintas sensaciones táctiles de resistencia, blandura, humedad, frío, calor, etc.

Aunque alguna de las afirmaciones podrían discutirse, y hay cuestiones que hoy se plantean de muy distinta manera, por lo general la obra del P. Salis Seewis señala una tendencia de positivo adelanto en el escolasticismo moderno.

Los PP. lazaristas **Tornatore** y Alberto **Barberis,** profesores en el colegio Alberoni de Plasencia, han contribuído no poco á la vulgarización de la escolástica, sobre todo con sus artículos en la revista *Divus Thomas* (1), órgano del tomismo en Italia y que viene publicándose en Plasencia desde el año 1879 bajo la dirección del Dr. Vinati. El primero ha expuesto sus teorías sobre el conocimiento humano en la monografía: *De humanae cognitionis modo, origine ac profectu ad mentem Sti. Thomae* (Placentiae, 1891), que viene á ser un complemento de otra que publicó sobre el mismo asunto en 1885. Según el P. Tornatore

(1) Esta publicación se ha consagrado principalmente á dilucidar los principios fundamentales de la doctrina tomista, y á aclarar algunos lugares oscuros de las obras del Angélico Doctor. Sobre esto último contiene disertaciones histórico-críticas de no escaso interés.

el alma empieza por conocer su propio ser, y éste le sirve de modelo para el conocimiento de las demás cosas. Por la aplicación de esa idea á los objetos sensibles, adquieren éstos la inteligibilidad ó universalidad. Aunque no es muy claro el P. Tornatore en sus explicaciones, bien se deja comprender que sus doctrinas podrán ser las de Santo Tomás, pero vistas á través del rosminianismo.

Para terminar, citaremos los dos folletos del profesor **Luis Chiesa:** *La Biomeccanica, il Neovitalismo ed il Vitalismo tradizionale* (Roma, 1900) y *La Base del realismo e la critica Neo-kantiana* (Roma, 1901). En aquél discute las distintas hipótesis sobre la naturaleza de la vida, pan-vitalismo, vitalismo de Montpeller y mecanicismo, y defiende la teoría escolástica. Es un ensayo en que el autor tiene más cuidado de citar nombres y opiniones que de fundamentar y explicar bien la doctrina escolástica que defiende. Por lo demás, hay que aplaudir la abundantísima lectura de que hace alarde su autor. Esta erudición se aprecia todavía mejor en el segundo folleto, en el cual el profesor Chiesa montiene el valor objetivo de los principios metafísicos frente á las negaciones del criticismo. Abandona el procedimiento que todavía siguen muchos, el cual consiste en poner de manifiesto los absurdos á que conduce el escepticismo, y emplea lo que pudiéramos llamar argumento *ad hominem*, es decir, el que toma como base para su razonamiento los principios admitidos por el adversario. Discutir por este

medio podrá ser útil cuando es uno solo el adversario, pero cuando son tantos y de tan distinto criterio filosófico como los que el autor cita y contra los cuales combate, es un procedimiento erizado de dificultades. Así resulta en la obra de Chiesa un diálogo en que toman parte varios interlocutores, y cada uno habla en la medida en que el autor se lo consiente, para darles á cada uno la rectificación que él cree oportuna, rectificación que siempre está en armonía con el realismo tradicional.

Por vía de apéndice colocamos en este lugar al famoso publicista Cristóbal Bonavino, á quien se le conoce mejor por el pseudónimo Ausonio **Franchi** (1820-1895). Fué discípulo del tomista Magnasco, pero abandonó pronto las doctrinas de su maestro, y sin tener en cuenta la carrera eclesiástica que había abrazado, empezó á escribir (1849) en sectario furibundo. Por su expresión viva y desenfadada, y quizá también por sus ataques á los filósofos italianos, que le parecían sobradamente tímidos y condescendientes con lo sobrenatural, llegó Franchi á ser un escritor muy celebrado dentro y fuera de su patria. Mamiani le nombró profesor de filosofía, cargo que desempeñó en las universidades de Pavía y Milán. Sus ideas filosóficas en este primer período fueron las de un positivista radical y enemigo de todo lo suprasensible.

Muy otras fueron sus ideas y su conducta en la última etapa de su vida.

Con el mismo ardimiento y no menor entusias-

mo con que hizo sus campañas en favor del racionalismo, escribió después su retractación en la obra que tituló *Ultima crítica* (3 volúmenes, Milán 1889-93). Pocos han tratado con mayor dureza y encarnizamiento las dos Críticas del filósofo de Kenisberg, y defendido con más intransigencia la filosofía tomista.

Cristobal Bonavino murió en un convento, á donde se había retirado para llorar su apòstasía.

Tales son, en breve resúmen, las producciones más notables que ha dado hasta el presente el escolasticismo en Italia.

Réstanos para completar nuestra tarea, indicar los caracteres más salientes que presenta, las direcciones que marca en su desarrollo, las influencias á que obedece, etc., etc., materia que reservamos para el artículo siguiente.

III

Examinando el contenido de las obras á que se hizo referencia en el artículo anterior, se echa de ver que el escolasticismo italiano es una interpretación racional del dogma por los principios aristotélicos, tal cual los entendió la edad media, más bien que un sistema de verdades y teorías concebido por el esfuerzo propio de la razón para resolver las cuestiones que ésta misma se plantea acerca de Dios, del hombre y del mundo. A pesar

de que el magisterio infalible de la Iglesia ha tenido buen cuidado de declarar terminantemente que *rationis usus fidem præcedit et ad fidem ducit*, los escolásticos italianos han seguido el camino opuesto, y en vez de tomar como punto de partida la razón para llegar á la fe, toman las verdades reveladas como apoyo de sus investigaciones filosóficas. Sin duda, para evitar los extravíos que conducen á la heteredoxia, han reputado, como más seguro, el colocar la filosofía dentro del santuario de los dogmas, para que no tuviera ni el más leve contacto con las creaciones filosóficas de la razón independiente.

Que así y no de otra suerte han tratado la filosofía los tomistas italianos, lo demuestran las consideraciones siguientes:

1.ª Al examinar las relaciones entre la filosofía y la revelación, no se limitan á decir que ésta debe ser norma negativa de aquélla, sino que la consideran como regla de sus conclusiones. Así el P. Cornoldi cuando trata de las propiedades de la filosofía *italiana* (apellida así á la de Santo Tomás), dice que es divina, revelada por revelación natural, y que los axiomas generadores de las consecuencias filosóficas los adquirimos por influjo del divino magisterio. Y claro es que no debe referirse al influjo universal de Dios en las causas segundas, pues en este caso puede decirse lo mismo de los principios y consecuencias de Hegel, el cual, como causa segunda, obraría también bajo la influencia del concurso divino.—Satolli, en su *Enchiridion philosophiæ* (pág. 11),

quiere que la filosofía se limite á ser la esclava de la religión, y después de ponderar las debilidades y los extravíos de la inteligencia humana, que apenas puede medir los confines de este mundo visible, concluye diciendo: ¿Con qué derecho podrá someter toda verdad á sus propias definiciones y raciocinios? ¿En qué se apoyará para descubrir las alturas del Ser supremo?—Lorenzelli no sólo cree que la filosofía debe estar subordinada á la teología, sino que añade: "La filosofía procede de principios que se adquieren por la luz natural, y la certeza de la ciencia filosófica no está libre, por su propia condición, de todo peligro de error„. Para evitar este peligro, debe aceptar las proposiciones reveladas y aun las que de éstas se derivan inmediatamente. De todo lo cual, claramente se infiere que el criterio de certeza en materias filosóficas es la revelación, y que la filosofía ha de limitarse al papel de propedéutica de la teología.

De análoga manera explican las relaciones de la filosofía con la revelación todos los demás tomistas italianos. Y si algunos no expresan con igual claridad que los anteriores el servilismo de la filosofía respecto de la teología, en la práctica no se observa diferencia alguna de criterio.

2.ª La filosofía escolástica italiana está constituída principalmente para que por ella pueda uno comprender mejor las explicaciones teológicas de los doctores medievales, sin más adiciones que alguna refutación (muy pocas en número) de opiniones filosóficas que han sido condenadas por la Iglesia, panteísmo, tradicionalismo, rosminianismo, etc. Veamos sino su contenido:

a) La ontología viene á ser un comentario de la filosofía prima de Aristóteles, analizando preferentemente aquellas cuestiones que más se relacionan con la explicación dogmática de los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía, y pretendiendo con ello hacer ver cómo la teología ha aumentado el caudal de la metafísica. "Después de haber refutado, dice el abate Besse refiriéndose á Lorenzelli, la opinión de Rosmini, que define la personalidad en función de la inteligencia y de la libertad (*absurda theologice*, tomo I, pág. 284), establece y defiende la definición de Boecio: ***Persona est rationalis naturae individua substantia***, y al fijarse en la distinción real que existe entre la naturaleza y la persona, escribe: ***Haec conclusio sequitur ex doctrina Incarnationis***. Se podría, añade, ensayar un argumento dialéctico; pero, ***hoc argumentum probabilitatem causat, non vero certitudinem***, mientras que el argumento de la Encarnación ***es demonstrativo*** (Lorenzelli, tomo I, pág. 280). Esto mismo vienen á decir Liberatore y Sanseverino. ***In hanc vero quœstionem non devenissent philosophi, nisi Fidei mysteria occasionem dedissent***„ escribe el canónigo napolitano.

b) En cosmología, las cuestiones que tratan más á fondo son las relativas al origen del mundo y naturaleza ó constitutivo esencial de las sustancias corpóreas. En la primera suelen glosar el canon del Concilio de Letrán: ***Deus liberrimo suo consilio et sua omnipotenti virtute simul ab initio***

temporis utramque de nihilo condidit creaturam; de manera que puede considerarse como un capítulo del tratado teológico *De Deo creatore*. Por lo que se refiere á la segunda, aun siendo eminentemente filosófica y no teológica, se complacen en buscar las relaciones que pueda tener con la explicación de algunos dogmas, como el de la Eucaristía por ejemplo, y fían más en las razones que obtienen por esa aproximación de lo filosófico á lo teológico, que en las pruebas directamente obtenidas por la razón. Esta misma tendencia se observa hasta en las cuestiones que para los tomistas italianos son muy secundarias. Baste citar la de las leyes de la naturaleza, en la cual no se cuidan tanto de fijar bien el concepto de ley, su origen psicológico, su objetividad, su necesidad ó contingencia, etc., como de justificar la posibilidad de los milagros, su naturaleza, grados, etcétera. Lo propio ocurre con los conceptos de extensión, lugar, espacio y tiempo: limítanse, por lo general, á exponer someramente la doctrida aristotélica sobre esos conceptos, sin preocuparse de ampliarla ó rectificarla, ni de explicar lo que hay en ellos de objetivo ó empírico y lo que es fruto de la inteligencia.

c) En psicología, fiados sin duda en la definición del Concilio de Viena repetida por Pío IX contra Günther: ***Substantia animae rationalis, vere ac per se humani corporis est forma***, no se cuidan de las exigencias de la crítica, y empiezan la exposición de la materia psicológica por la naturaleza del alma, reservando para el último lu-

gar las facultades y sus actos. Y eso que defienden con Santo Tomás que el alma se conoce por sus facultades, éstas por sus actos y los actos por los objetos. Tal método psicológico no puede adoptar quien persigue la investigación filosófica, sino el que lo da todo por averiguado y resuelto en una ciencia superior á la filosofía por sus métodos y sus principios, en una palabra, el que supone que la certeza filosófica descansa sobre las verdades reveladas y toma éstas como base de sus investigaciones. Otra prueba de la absorción de lo racional por lo dogmático, y del descuido con que proceden los tomistas italianos en deslindar esas dos esferas, es la inclusión en psicología de problemas que sólo pueden resolverse por los datos que proporciona la fe; tales son: primero, ***Anima primi hominis non fuit creata ante corpus***; segundo, ***Conditio primi hominis***; asuntos que tratan casi todos los tomistas italianos.

3.ª Finalmente, que los restauradores del escolasticismo en Italia no van de la razón y por la razón á resolver los problemas filosóficos sin contradecir al dogma, sino que toman á éste por punto de partida y se limitan á justificarlo por el discurso racional, se puede comprobar observando el método y el plan que suelen seguir en sus obras. Prefieren, por lo general, el método sintético ó deductivo. En toda cuestión el punto de partida es la definición, y si bien aclaran el contenido de ésta, no se cuidan de explicar los procedimientos por los cuales han llegado á formularla, ni los hechos ó motivos que plantean la

cuestión, ni las soluciones de mayor aceptación que ha tenido en la filosofía, etc., etc. Tras la definición viene la tesis con las correspondientes aclaraciones, y por último, su demostración y respuesta á las objeciones. Estas, fuera de los casos en que se discute la opinión de otros escolásticos, presentan un carácter dialéctico muy marcado, y son más ó ménos ingeniosas, según la inventiva del autor, pues no son los enemigos los que le objetan, sino que él se pone dificultades á sí mismo. Esta marcha en la exposición del pensamiento es aceptable desde el punto de vista lógico, cuando se trata de un conjunto de proposiciones cuya verdad es de antemano conocida y se tiene por indiscutible. Ese es el procedimiento del teólogo, porque éste no va á descubrir por cuenta propia el misterio de la Trinidad, el dogma de la Encarnación ó de la Eucaristía, etc., sino que trata de exponer verdades indiscutibles, como reveladas por Dios, y por tanto bien puede presentarlas como tésis sin incurrir en apriorismos. De todo lo cual se infiere, que sólo podrá implantar en filosofía ese método dogmático, el que no vea en ella más que un apéndice de la teología y por cuya subordinación le otorga los mismos privilegios de infalibilidad; pero no quien la considere como un sistema científico que la razón ha de elaborar por sí misma, sistema que sólo puede imponerse á los demás por su mérito intrínseco, por la coherencia de sus elementos, por la amplitud de su base, por lo bien que responde á las exigencias de la crítica más desconfiada, etc, etc., y no porque esté más en armonía con la revelación.

Pero será acaso ventajosa á los intereses de la fe y de la Iglesia esta subordinación de la filosofía á la teología, tal cual la entienden los restauradores de la Escolástica en Italia? Si hasta los filósofos se dedican á razonar el dogma ¿no se conocerá éste más á fondo y se hallara mejor defendido de los ataques de la impiedad y de la herejía?

Así parece á primera vista; pero ahondando un poco en el asunto, se verá que el tal procedimiento es de resultados contraproducentes. Aparte de que, si se aprietan demasiado las relaciones entre la filosofía y la revelación, se corre el peligro de que repercutan en ésta los vaivenes y desfallecimientos de aquélla, es innegable que la amalgama del pensamiento filosófico con el teológico lleva consigo la malversación de riquísimos caudales y la esterilidad de la mejor fuente de riqueza que posee la Iglesia, á saber, la especulación racional de sus fieles.

Los mismos teólogos reconocen que los ***preámbulos de la fe***, esas verdades que son el fundamento de la religión cristiana, han de demostrarse por la razón. Ellos también nos enseñan que no puede haber discrepancias ni contradicciones entre la razón y la fe, sino que las dos marcharán de acuerdo si la razón no falsea sus métodos, resolviendo precipitadamente en cuestiones no bien discutidas. Es decir, que la armonía entre la revelación y la ciencia no depende

de la sumisión y de las protestas del sabio en obsequio del dogma, sino de la realidad misma de las cosas y del orden que el Ser supremo ha establecido.

Ahora bien, si se convierte á la filosofía en esclava de la teología, ¿cómo podrá pedir la Iglesia á sus filósofos nuevos medios de defensa, ante las dificultades que le pongan todos aquellos pensadores que prescinden de toda idea religiosa, y no reconocen otra autoridad que la autoridad de la razón misma? Obligando á la razón á que busque su apoyo en la doctrina revelada, toda labor apologética que intentemos será un círculo vicioso. Si el señor feudal encerrara en su palacio á los siervos, no dejándoles salir por miedo á los enemigos, y los dedicara exclusivamente á que examinasen las excelencias del palacio, prodigaran alabanzas á su señor, justificaran á cada paso su conducta, etc., etc., en vez de vigilar y explorar los alrededores, observar los movimientos y adelantos de los pueblos vecinos; ¿no diríamos que el tal señor consumía vanamente las fuerzas que podrían prestarle sus siervos? De igual modo, si nos empeñamos en que la filosofía cristiana salga del coto de la revelación ó de la teología todo lo menos posible, por miedo á que se desvanezca examinando las opiniones que se agitan en el campo enemigo, la condenaremos á la inacción y á la monotonía, y sabido es que éstas producen, como inevitable consecuencia, el embotamiento y la muerte. La inteligencia no se aviene, como los músculos, á la rutina y á la repetición. Estos se

fortalecen con el ejercicio de un mismo movimiento, y cada vez lo ejecutan con más perfección y seguridad, pero el entendimiento, para vivir y pensar, necesita de la novedad en la materia objeto de sus investigaciones, y cuando esta novedad le falta, pierde su viveza y lozanía, es incapaz de prestar atención y sus operaciones llegan á hacerse mecánicas, lo cual equivale á la muerte del pensamiento. Mas esa novedad no puede prestársela el dogma, inmutable como su autor, necesita buscarla en aquellas cuestiones que Dios en su admirable providencia dejó á las disputas de los sabios para alimento y vida de la razón humana. Por este motivo la ciencia teológica se ha organizado merced á la savia que le comunicó el aristotelismo en la edad media, y si el filósofo no trabaja por cuenta propia y aumenta el caudal de sus investigaciones, aquélla decae visiblemente, y los teólogos consumen sus energías en reproducir discusiones que ya pasaron y que no tienen ninguna utilidad práctica.

Es, pues, de resultados contraproducentes, el subordinar la filosofía á la teología y convertirla en esclava del dogma. Impóngase enhorabuena al filósofo y al que no lo es, el respeto, la obediencia y la sumisión á la doctrina revelada, pero no se le quiera obligar á resolver las cuestiones que no son de fe con la mira interesada de sacar de ellas una prueba más de la revelación.

Consecuencia de esta manera de concebir la filosofía, ha sido el ningún caso que han hecho los escolásticos italianos de la historia de la filo-

sofía y por ende la falta de crítica histórica en materias filosóficas.

En cuanto á lo primero, baste decir que la historia de la filosofía no figura en el cuadro de asignaturas de las universidades romanas; este año, según me cuenta un amigo mío, va á fundarse la primera cátedra de historia de la filosofía en la Gregoriana, y de ella se ha encargado el P. Schaff. Ni hay tampoco una obra de ese género, si exceptuamos la memoria de Salvador Talamo sobre el aristotelismo.

Como prueba de la falta de crítica histórica en materias filosóficas, citaremos los hechos siguientes: 1.°, Cornoldi, hablando en sus *Prolegomeni* de las sectas filosóficas, enumera tres grupos de filósofos, á saber: verdaderos filósofos ó sea los escolásticos, filósofos liberales ó sea los que no aceptan todas las teorías escolásticas, y no filósofos, á cuyo grupo pertenecen todos los demás. 2.°, Lorenzelli, en el prólogo de sus *Philosophiae theoreticæ institutiones*, dice que en la filosofía pueden distinguirse cuatro períodos. El primero, que puede llamarse de *formación*, se extiende desde Tales hasta Aristóteles. El segundo desde Aristóteles hasta J. C., y lo denomina período de *disminución y perversión*. El tercero, *que con razón debe llamarse período de aumento y perfección*, comprende los Padres y Doctores de la Iglesia hasta Santo Tomás de Aquino, *con cuyas alas angélicas se remontó la filosofía á tan elevada altura, que ya no puede remontarse más*. El cuarto período abarca desde Renato Descartes hasta nuestros

días, y puede denominarse *período de corrupción*. 3.° A pesar de que la filosofía escolástica es genuinamente aristotélica, se comenta á Aristóteles con el mismo espíritu crítico de la edad media; así por ejemplo: la categoría *ejein* que San Agustín tradujo por *habere*, vienen interpretándola exclusivamente como relación del cuerpo con el vestido, sin ofrecerles esta interpretación la menor duda. Tampoco se cuidan de hacer ver las razones en que se apoyan para distinguir diez categorías, ni de poner en claro las acepciones en que Aristóteles emplea el término categoría. Por no fijarse en estas y otras cuestiones relativas á ese tema, los unos tratan de las categorías en la lógica, los otros en la ontología, y otros, finalmente, en lógica y en ontología. Algo parecido ocurre en la cuestión de los universales. En ella atribuyen á Roscelin y sus discípulos el nominalismo, pero entiéndase bien, no un nominalismo como el de Taine, sino un nominalismo inconcebible é inverosímil. Si hubiéramos de creer á algunos de esos escolásticos, para Roscelin los universales eran puras voces sin significado alguno. Sin embargo, de esta interpretación ligera quizá podrían excusarse diciendo que no se conserva ninguna obra de Roscelin y hay que atenerse á los textos poco numerosos que de él nos ha conservado San Anselmo entre otros. Pero es que ocurre lo mismo con los filósofos contemporáneos, pues como dice Besse, sobre éstos aceptan la exposición y la crítica de segunda mano hecha por Sanseverino (1).

(1) Ob. cit. p. 30.

Otro de los caracteres del tomismo italiano es la falta de especialización en las investigaciones filosóficas. Sus trabajos son de conjunto, obras de texto principalmente, y apenas encontramos una monografía dedicada á exponer con amplitud y detenimiento una cuestión concreta. Por esta falta de variedad en los asuntos, el estudio de la literatura filosófica de los tomistas italianos produce cierta impresión de monotonía.

Finalmente, distínguese la escolástica italiana por el empeño en mantenerse agena á las cuestiones que se ventilan fuera de su campo. Ni la llamada lógica inductiva, ni la metodología y su aplicación á las distintas ciencias, ni la psicología fisiológica, ni la crítica de los sistemas metafísicos contemporáneos, (1) han llamado su atención.

Sin embargo, es preciso reconocerlo, algunas cuestiones modernas han entrado en la escolástica italiana. Estas son las referentes al criticismo kantiano, evolucionismo é hipnotismo. Para resolver la primera, suelen seguir el procedimiento de nuestro insigne teólogo Melchor Cano en sus *Lugares teológicos*. Así como éste para responder á las exigencias críticas del Renacimiento, se propuso aquilatar el valor demostrativo de los instrumentos que la teología emplea para sus demostraciones, así también los tomistas italianos intentan resolver el problema crítico haciendo una enumeración de las facultades psíquicas que intervienen en el conocimiento, y afirmando de todas y de cada una de ellas que son criterio de verdad.

(1) Y para esto podrían haber encontrado un excelente modelo en su maestro Aristóteles, el cual consagra una buena parte de sus libros de metafísica al examen de las opiniones de los filósofos sobre la naturaleza de los primeros principios de las cosas.

En cuanto á la segunda, baste decir que para sostener la inmutabilidad de las especies contra el darwinismo, toman la especie como si fuera uno de los cinco predicables de Porfirio, es decir, la esencia específica de un objeto, inmutable como los teoremas matemáticos.

Para que se forme idea de las opiniones de los tomistas romanos sobre el hipnotismo, citaremos las opinioues de algunos de los más caracterizados. Schiffini dice que el hipnotismo difiere del espiritismo "en que el demonio aparece en éste claramente, mientras que en el hipnotismo Satán está más oculto". El cardenal Zigliara le da la categoría de *sistema*, que no tiene otro objeto que destruir la existencia del milagro verdadero, y cuyos fenómenos se deben á la intervención de los espíritus malos.

CAPITULO XV

La restauración de la escolástica en Francia

A) **Espiritualistas.**—*B)* **Escolásticos.**—**Caracteres del escolasticismo en Francia.**

Tras el período, más brillante que sólido y de tendencias apologéticas, porque atravesó la filosofía cristiana en Francia durante la primera mitad del pasado siglo, se aproximó al espiritualismo ecléctico despojándolo del carácter racionalista que presentaba en los discípulos de Cousin y Maestros de la Normal. De suerte, que en Francia no encontró la Encíclica *Aeterni Patris* fermento alguno de tomismo, y aunque la restauración escolástica se nos presenta hoy muy pujante, y abundan las obras inspiradas en Santo Tomás, puede decirse que el escolasticismo francés data desde aquella fecha, pues para cumplir los deseos del Pontífice respecto de la enseñanza de la filosofía escolástica en los Seminarios, hubieron de adoptarse como obras de texto los manuales de Cornoldi, Sanseverino, Prisco, Liberatore, etcétera. Entre los católicos, indudablemente, la filosofía escolástica es hoy la predominante, pero todavía subsisten algunos continuadores de la tradi-

ción espiritualista. Ofrece, pues, la filosofía cristiana en Francia durante el período de tiempo á que nos referimos, dos direcciones distintas: una, que puede llamarse espiritualista simplemente, y otra, escolástica.

A) Espiritualistas.

Uno de los más prestigiosos representantes del espiritualismo francés ha sido **Th. Henri Martin** (1813-1884), ya por sus trabajos sobre la filosofía de Platón (1), ya por sus obras doctrinales. Entre éstas es la más interesante: *Les sciences et la philosophie. Essais de critique philosophique et religieuse* (París, 1869). En ella el benemérito decano de la Facultad de Letras de Rennes, estudia las cuestiones cosmológicas y psicológicas más debatidas por aquel entonces, como son, por ejemplo, el materialismo, el origen de la vida, el organicismo, animismo y vitalismo, etc., y las resuelve con criterio espiritualista y ortodoxo. Pero es el espiritualismo cartesiano algún tanto corregido; así, v. gr., demuestra la inmortalidad del alma por su simplicidad. En cuanto á la naturaleza de los cuerpos sostiene un atomismo dinámico que no dista mucho de la teoría escolástica de la materia prima y forma sustancial.

(1) *Etudes sur le Timée de Platon*, precedidos del texto griego y de la traducción (1841, 2 vol.)—*Theonis Smyrnæi Platonici liber de astronomia* (1849). Además ha escrito H. Martin: *Philosophie spiritualiste. Introduction á l' histoire des sciences physiques dans l' antiquité* (1849, 2 vol.)—*La vie future suivant la foi et suivant la raison* (1855, 3.ª edic., 1870). *Galilèe, les droits de la science et la méthode des sciences physiques*, y varias *Memorias*.

Teófilo Desdouits, profesor de filosofía durante mucho tiempo en el Liceo de Versailles, ha publicado una extensa monografía sobre la filosofía de Kant según las tres críticas, en la que no se limita á exponer el kantismo, lo cual hace con admirable claridad, sino que también lo discute minuciosamente. No menos interesante es la Memoria, premiada como la anterior por la Academia de ciencias morales y políticas, acerca de la metafísica y sus relaciones con las demás ciencias. En ella, Desdouits reclama para la metafísica el carácter de verdadera ciencia, vindicándola de los ataques del empirismo y del agnosticismo. Con este objeto busca apoyo para la demostración de las tesis metafísicas en las ciencias experimentales: así, para demostrar la contingencia del mundo y la necesidad de un primer motor, se fija en la indiferencia esencial de la materia para el movimiento, etc. Sin embargo, admite la prueba de la existencia de Dios según San Anselmo, y piensa justificar el método *á priori* en metafísica, diciendo que ese método se emplea también en matemáticas. Respecto del fundamento de la certeza, dice que Dios garantiza la veracidad de nuestras facultades, y al estudiar la filosofía de lo inconsciente, da tal importancia á la conciencia que, si hubiéramos de creer á Desdouits, sería esta cualidad de los hechos psíquicos el resumen de la vida entera del alma (1).

(1) Las obras á que nos hemos referido son: *La philosophie de Kant d' après les trois critiques* (1876).—*La Metaphysique et ses rapports avec les autres sciences* (1880).—*La philosophie de l' Inconscient* (1893). Anteriormente, en 1868, publicó una discusión de las teorías panteistas y positivistas sobre la voluntad, con el título: *De la Liberté et des lois de la nature*. En ella mantiene que el problema de la libertad debe resolverse por la conciencia.

Amadeo de Margerie, profesor de la universidad católica de Lille, debe su prestigio principalmente á su *Théodicée* (3.ª edición, 1874, 2 vol.), que no ha de considerarse como una mera exposición de las verdades cristianas acerca de Dios, de la creación y de la Providencia; pues Margerie ha sabido presentar en derredor de ese tema un examen concienzudo del criticismo, positivismo y panteísmo, logrando con esto dar novedad é interés á un asunto tan manoseado. En las pruebas de la existencia de Dios, da más importancia á las que se fundan en el consentimiento del género humano, en la idea de infinito, noción del deber, etc., que á las fundadas en la existencia de los seres contingentes y en el movimiento. El entusiasmo de Margerie por las ideas espiritualistas aparece también en su *Philosophie contemporaine* (1870) y en la monografía, *H. Taine* (1894). En la Memoria que presentó al primer Congreso internacional de católicos, sostiene que el principio de causalidad no es un juicio analítico, sino sintético *a priori*, opinión que parece fundarse en un concepto demasiado estrecho de los juicios analíticos.

Carlos Huit.—Puede figurar al lado de Chaignet por sus trabajos históricos acerca de la filosofía griega. Su obra *La vie et l' œuvre de Platon*

(1893, 2 vol.), es quizá la monografía más completa y abundante que se ha escrito acerca del filósofo griego, sobre todo en lo que se refiere á la discusión de la autenticidad de sus obras y al influjo de su doctrina en tiempos posteriores. Huit defiende la autenticidad del diálogo *Filebo;* en cambio niega la de la *Política*, y atribuye este libro á un discípulo de Platón que debió vivir en tiempos muy posteriores al maestro (1).

Jorge Fonsegrive.—Es quizá uno de los escritores más brillantes y de más prestigio en el elemento católico francés. Profesor de filosofía en el Liceo Buffon y Director desde 1896 de *La Quinzaine*, una de las revistas francesas más importantes por su actualidad y variada lectura, no sólo ha cultivado con éxito los estudios de filosofía, sino que también en el terreno político trabaja con admirable entusiasmo por aunar los esfuerzos de los católicos sobre una base amplia y sólida, señalándoles como medio para el triunfo de sus ideales, no los manejos de política menuda, sino la superioridad intelectual y moral de los católicos frente á los librepensadores y racionalistas. Educado en la Escuela Normal, dióse á conocer por su *Essai sur le libre arbitre* (1887,

(1) Además de la monografía de Platón ha escrito Huit: *De l' Authenticité du Parménide; De priorum Pythagoreorum vita et scriptis* (1873); *Platon a l' Academie* (1882); *Le Georgias* (1884); *Etudes sur le Philèbe* (1885); *Sur la politique attribué a Platon* (1888); *Sur le Banquet de Platon* (1889); *Les origines grecques du stoicisme* (1900); *Le Platonisme pendant la Renaissance; La philosophie de la nature chez les anciens* 1901), etc.

2.ª ed. 1896), premiado por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y que puede considerarse como uno de los mejores trabajos que se han escrito sobre esa materia. Merece notarse que Fonsegrive no da valor demostrativo al testimonio de la conciencia en pro del libre albedrío, ni á las confesiones del criminal, sus remordimientos y aceptación voluntaria de la pena, porque todos estos fenómenos pueden explicarse perfectamente dentro de la hipótesis determinista.

Sus *Eléments de philosophie* (1891, 2 vol.) son un manual bastante completo, en el que no faltan los métodos inductivos, ni la lógica aplicada á las ciencias particulares, como, por ejemplo, la historia, la sociología, etc., ni la discusión de los sistemas metafísicos contemporáneos más interesantes, ni ciertas cuestiones que se imponen desde el criticismo de Kant, como la objetividad de la extensión, etc. Finalmente, en su obra *La causalité efficiente*, expone el origen de la idea de causa, la trascendencia y naturaleza de la causalidad, con criterio aristotélico. A estas obras hay que añadir una monografía sobre Bacón (*François Bacon*, 1893) y varias otras de índole político-religiosa (1).

Duquesnoy, profesor de filosofía en la Facultad católica de Toulouse, ha sostenido la tesis cartesiana sobre la percepción sensible en su obra *La*

(1) Como son las que ha publicado con el pseudónimo de Ives Le Querdec, *Lettres d' un curé de campagne* (1894), *Lettres d' un curé de canton* y *Journal d' un evêque,* todas ellas de lectura muy interesante y amena.

Perception des sens, opération exclusive de l' âme (1878).

C. Piat, profesor del Instituto católico de París, se ha distinguido por sus especulaciones acerca de la inteligencia y la libertad. Ha estudiado la inteligencia en su Memoria *L'intellect actif* (1891) que después ha completado volviéndola á editar con el título *L' idèe* (1896). Piat examina con detenimiento los inconvenientes del empirismo, del innatismo y del ontologismo; señala con precisión y claridad las diferencias entre la idea y la imagen sensible, reconoce que ésta es origen de aquélla, pero no encuentra hipótesis alguna satisfactoria sobre la manera de convertirse la imagen sensible en idea abstracta. De mayor importancia, á mi juicio, es la labor de Piat sobre la libertad. (LA LIBERTÉ. 1er. *partie. Historique du problême au XIX sêcle*, 1894.—2.eme *partie. Le problême*, 1895). Dejando á un lado la parte histórica, en la cual el autor señala las distintas opiniones de los filósofos sobre este punto, advertiremos solamente, que las razones fundamentales aducidas por Piat en pro del libre albedrío son el argumento psicológico de la conciencia, reformado por la teoría del esfuerzo de M. de Biran, y la prueba moral fundada en la creencia del deber. A Piat debemos la feliz iniciativa de agrupar en una colección los grandes filósofos de la humanidad. El ha comenzado esta serie de monografías con una, muy celebrada por los críticos, sobre el maestro de Platón: *Socrate*, París, Alcan, 1900. A estas obras de Piat debemos añadir otras dos, no menos

interesantes que las anteriores, *La personne humaine*, París 1897, y *Destinée de l' homme*, ibid 1898.

De Broglie (1834-1895).—Educado en la filosofía universitaria, estudió después ciencias matemáticas y experimentales para ingresar en la marina, y habiendo llegado á ser teniente de navío, abandonó el empleo y recibió la investidura sacerdotal. El abate de Broglie, profesor de Apologética en el Instituto católico de París, ha cultivado preferentemente los estudios que se relacionaban con su cátedra (1), pero al propio tiempo ha sabido defender los intereses de la metafísica cristiana contra los ataques del positivismo. A este fin van encaminados los dos volúmenes que publicó en los años 1880 y 81, con el título *Le positivisme et la science expèrimentale*. Frente á los positivistas, que no admiten otras verdades que las comprobadas por la experiencia, el abate De Broglie propónese demostrar que la experiencia sirve de fundamento á la verdades metafísicas. Toma por punto de partida los hechos percibidos por los sentidos, como datos absolutos é irreductibles del problema que se trata de resolver. Sobre las percepciones sensibles establece la

---

(1) Fruto de sus trabajos apologéticos son: *Conferences sur la vie surnaturelle* (1878 83); *La science et la religion* (1883); *Instruction morale, Dieu, la conscienve, le dévoir* (1884); *Problèmes ét conclusions de l' histoire des religions* (1885); *La morale san Dieu* (1886); *Le présent et l' avenir du catholicisme en France* (1892); *La Réaction contra le positivisme*. De Broglie murió asesinado, víctima de su condescendencia y de su celo sacerdotal, como dice E. BLANC en su *Hist. de la phil.*, tomo III, pág. 196.

prueba directa de la realidad objetiva de las sustancias corpóreas, y en el testimonio de la conciencia descubre la sustantividad del *yo*. Pero no todas las percepciones de los sentidos tienen igual importancia, pues, según De Broglie, por el tacto llegamos *directamente* al conocimiento de la sustancia material, mientras que la vista y el oído, por sí solos y sin la educación que reciben por medio del tacto, no pueden proporcionarnos más que las apariencias de las cosas. Del principio de razón suficiente se deriva el de causalidad, siendo uno y otro el fundamento de la *inducción racional*. Esta consiste en el descubrimiento de las causas eficientes reales, al cual llegamos mediante la proporcionalidad que necesariamente debe existir entre las causas y los efectos. La inducción racional constituye el método y la base de la metafísica. Tras la exposición de sus ideas, discute De Broglie las opiniones de Comte y sus congéneres Taine, Stuart Mill, etc.

León **Ollé-Laprune** (1839-1898), profesor de la Escuela Normal y discípulo de Caro. En sus escritos y en sus lecciones de cátedra aparece subyugado por la idea de hacer vivir al sentimiento hasta en la fría región de las verdades metafísicas más abstractas. Para él, ni el conocimiento filosófico ni la certeza racional son funciones exclusivas de la razón. La creencia y el saber científico son dos elementos que se compenetran y se influyen recíprocamente; ni el pensamiento puede bastar para la vida, ni ésta puede encontrar en sí propia su fuerza y su ley total, le es indis-

pensable el complemento que le presta la metafísica cristiana. La mezcla de intelectualismo y sentimentalismo en que se agita el pensamiento filosófico de Ollé-Laprune contribuye no poco á la vaguedad é indecisión de sus ideas (1).

Por último, aunque su renombre se debe principalmente á sus trabajos de apologética, son dignos de mención los siguientes:

Duilhé de Saint-Projet, rector de la Universidad católica de Toulouse, conocido por su *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (1884; 1896, 4.ª edic.), que se ha traducido al alemán, al italiano y al castellano; **Guthlin**, vicario general de Mgr. Dupanloup, historiador del positivismo en Francia *(Les doctrines positivistes en France*, 1873); **C. Alibert**, presbítero sulpiciano, autor de un manual de filosofía, en el que ha resumido con bastante claridad las ideas más importantes de la filosofía espiritualista; **Baguenault de Puchesse** y algunos otros, como H. Joly, de los cuales se hablo en artículos anteriores (2).

Como órgano de este movimiento espiritualista independiente, puede considerarse la revista *Annales de philosophie chrètienne*, cuyo director

(1) Sus obras son: *La philosophie de Malebranche* (premiada por la Academia, 2 vol., 1870); *De aristotelecæ ethices fundamento* (1881); *De la certitude morale* (1880, 2.ª edición, 1893); *La philosophie et le temps présent* (1891); *Le sources de la paix intelectuelle* (1892), *Le prix de la vie* (1894); *La vitalité chrétienne*, obra póstuma, con prólogo de Jorge Goyau.

Sobre este filósofo han escrito, su admirador y discípulo, M. Blondel, *L. Ollé-Laprune*, París, 1899, y Bazaillas, en la *Rev. de deux mondes*, Noviembre, 1889.

(2) V. pág. 323.

desde el año 1895 es el abate Carlos **Denis**, que es al propio tiempo uno de sus más distinguidos colaboradores. Ha publicado Denis, entre otras cosas, un estudio sobre la filosofía del clero en Francia; otro trabajo acerca de Caro y el espiritualismo francés, sobre Ernesto Renan y la filosofía religiosa del siglo XIX, etc.

B) Escolásticos.

Mgr. Sauvé, el primer rector de las facultades católicas de Angers, adelantándose al pensamiento de la Encíclica *Aterni Patris*, escribió el año 1870 un opúsculo sobre la unión sustancial del alma y del cuerpo, inspirado en las doctrinas escolásticas. La misma dirección filosófica siguió á su compañero en el profesorado, **Mgr. Bourquard**. que en su obra *Doctrine de la connaisance*, expone la teoría del doctor Angélico sobre esa materia. En las mismas fuentes había bebido **Mgr. Rosset** para escribir sus *Prima principia scientiarum seu philosophia catholica juxta divum Thomam ejusque interpretatores* (2 vol., 1866), y el abate **Grandclaude** en su *Beviarium philosophiæ scholasticum* (1868).

De mayor importancia para la restauración de la filosofía escolástica ha sido la labor del sulpiciano **P. M. Brin**, que bajo el título, un poco extraño, *Methodus analytico-synthetica in scientiis metaphysicis. De intellectualismo juxta mentem Syllabi vaticanique concilii adversus errores philosophicos, precipue rationalismum, positivismum et novam criticem* (1874-76, 3 vol.), escribió un tratado completo de filosofía escolástica, no desprovisto de cierta novedad. El plan de la lógica está sintetizado en estas tres proposiciones: la inteligencia es capaz de conocer la verdad,—la verdad es objetiva,—la evidencia (subjetivo-objetiva) es el criterio de verdad. En cosmología defiende el sistema escolástico de la materia y forma, la verdad de la creación, el orden del mundo y las definiciones aristotélico-tomistas del espacio y del tiempo. En teodicea demuestra la existencia de Dios contra los ateos, *per viam causalitatis*, la distinción entre Dios y las criaturas contra los panteístas, *per viam remotionis*, y la Providencia contra los deístas, *per viam excellentiæ*. En psicología adopta el plan que ordinariamente suelen seguir los escolásticos, mientras que en ontología ha omitido muchas cuestiones de importancia. Posteriormente publicó su *Histoire generale de la philosophie* (3 vol., 1882-86).

Cuatro años después de salir á luz la obra de Brin *De intellectualismo*, publicaba **Vallet**, sulpiciano también, sus *Praelectiones philosophicae* (1879), con el apéndice *Ad mentem Sti. Thomae*, que después ha venido á ser parte integrante del título de casi todos los manuales de filosofía escolástica. Vallet procuró ajustarse en su manual á esta circunstancia del título. También ha publicado un compendio de historia de la filosofía de muy escaso valor, algunos opúsculos *Le kantisme et le positivisme* (1887); *Le Tête et le Cœur* (1890), en donde sostiene la tesis, hoy desacreditada ante la ciencia, de que el corazón es el órgano de las pasiones; *La vie et l' heredité* (1891)

y *L' idée de Beau dans la phil. de S. Th.* (1883), que es quizá el más interesante por la novedad del asunto y la copia de materiales que encierra.

Domet de Vorges.—En la Memoria: *Essai de metaphysique positive* (1883), presentada al concurso del Instituto sobre el tema "La metafísica considerada como ciencia», se propone "demostrar que la verdadera metafísica, la metafísica de Aristóteles y sus sucesores, es una ciencia positiva, reune todas las condiciones de una ciencia, y está fundada como todas las demás sobre los hechos elaborados por el razonamiento y el análisis». Pero no se crea que Domet de Vorges se limita á ser un nuevo repetidor del aristotelismo, quiere rejuvenecerlo, pues en una obrita que publicó en 1875 *(Metaphysique en presence de les sciences)* manifiesta ya la aspiración á conciliar la tesis de la metafísica aristotélica con los datos de las ciencias experimentales. Igual tendencia observamos en sus opúsculos: *De quelques Cosmologies récentes* (1885) *La Constitution de l' etre* (1886); *Cause efficiente el cause finale* (1889) y la *Perception et la psychologie thomiste* (1892). En este último sostiene que la inteligencia percibe la idea de ser fuera de los datos de la experiencia. Aparte de estos trabajos, Domet de Vorges ha colaborado en muchas revistas filosóficas, como el *Polybiblion*, *Annales de philosophie chrètienne*, etcétera, y es uno de los más distinguidos campeones de la filosofía cristiana (1).

(1) En la colección de los *Grands Philosophes* ha publicado el volúmen relativo á San Ansel mo.

No es menor el entusiasmo que por ella ha demostrado **Gardair**, el cual á pesar de sus tareas mercantiles, abrió en la Sorbona (1890) un curso libre de filosofía escolástica, que explicó durante algunos años y cuyas lecciones ha publicado en varios volúmenes: *Corps et ame* (1892); *Les passions et la volonté* (1892); *La Nature humaine; La connaissance* y *Les vertus naturelles* (1892). Todos ellos son de grandísimo interés, no sólo por la exposición fiel y clara de la filosofía de Santo Tomás, sino también por el laudable propósito que anima Gardair de cimentarla con nuevas demostraciones y desarrollar al propio tiempo su contenido. Puede figurar Gardair al lado de los mejores intérpretes del tomismo en el siglo XIX, y en él podrían tomar ejemplo aquellos escritores de filosofía *ad mentem Sti. Thomae*, cuya labor personal se reduce á descoyuntar la gran síntesis del doctor de Aquino, fijándose en lo secundario y olvidando lo principal.

Semejante á la labor de Gardair, pero en mayor escala, es la realizada por el meritísimo sulpiciano **Alberto Farges** en sus *Etudes philosophiques* (1), quien, merced al esfuerzo invertido en

(1) Comprenden los volúmenes siguientes: I. *Théorie fundamentale de l' Acte et de la Puissance du Moteur et du Mobile*. II. *Matière et forme en prèsence des sciences modernes*. III. *La Vie et l' Evolution des espèces*. IV, *Le Cerveau, l' Ame et les facultés*. V, *L' objectivité de la perception de sens externes et les thèories modernes*. VI, *L' idée de continu dans l' espace et le temps*. VII, *La idée de Dieu d' aprés la Raison et la Science*. VIII, *La liberte et le dévoir*. Además, en unión de A. Barbedette, ha reformado la obra de Brin, haciendo de ella

refutar las doctrinas modernas contrarias á la escolástica, y en buscar en las ciencias experimentales datos que la confirmen, ha llegado á rejuvenecerla é infiltrarle nueva savia. En el examen de los hechos vulgares y de los fenómenos científicos halla los fundamentos de la hipótesis cosmológica de la materia y de la forma, y acude para su comprobación no sólo á las razones tomadas del concepto metafísico de la mutación, slno también á las experiencias de la química. En las cuestiones psicológicas no se contenta con los datos de la observación vulgar, y tiene siempre á la vista las modernas conclusiones de la fisiología. Por esto, biólogos tan eminentes como Richet han reconocido que los pormenores de fisiología cerebral presentados por Farges son exactos y están bien expuestos. Examina con detenimiento problemas que muchos escolásticos pasan por alto ó se contentan con apelar al sentido comun para resolverlos, como, por ejemplo: la objetividad de las sensaciones, la naturaleza del espacio y del tiempo, etc. Aun en teodicea, que parece ser la parte de la filosofía que menos se presta á modificaciones y reformas, ha logrado el abate Farges cierta novedad y originalidad, exponiendo las pruebas ordinarias de la existencia de Dios con gran copia de materiales y haciéndose cargo de las dudas que contra cada una de ellas han suscitado los filósofos. Véase, por ejemplo, la discusión de las

un buen resumen de las doctrinas escolásticas, que ha tenido mucha aceptación en los Seminarios de Francia.

hipótesis explicativas sobre el origen del mundo y la prueba tomada del orden del universo. Iguales méritos resaltan en los escritos de Farges acerca de la naturaleza y atributos de Dios y de sus relaciones con los seres creados.

Dr. Surbled.—Ha cultivado los estudios psicofisiológicos con criterio espiritualista, y, aparte de sus numerosos artículos en la *Science catholique, Divus Thomas* y otras revistas, el infatigable doctor Surbled ha resumido el fruto más abundante de su labor en sus *Eléments de psychologie physiologique* (1894) y *La vie affective* (1900). Aquél es un resumen de psicología, y éste es un opúsculo en que trata de las pasiones, su naturaleza, su origen, sus reglas, etc. Siendo de notar que atribuye al cerebelo las funciones de la vida afectiva, porque esta hipótesis «responde á las exigencias de la filosofía y da mucha luz sobre la fisiología nerviosa„. Es muy digno de aplauso el celo y entusiasmo con que el doctor Surbled pretende sacar partido de las investigaciones fisiológicas en pro de la causa espiritualista.

La tendencia de aproximar la filosofía á las ciencias matemáticas y experimentales que hemos observado en algunos filósofos anteriores, acentúase más en el marista P. **Peillaube** (1), el cual acepta las tesis fundamentales de la escolástica; pero quiere dar actualidad al escolasticismo

(1) Así pensaba también su maestro Bulliot, el cual reconoce la necesidad de construir sobre la metafísica de Aristóteles una teoría cosmológica que pueda resistir las comprobaciones de la ciencia.

poniéndolo en contacto con las tendencias contemporáneas. Así en su *Theorie des concepts* (1895), tesis que mantuvo en la facultad católica de Toulouse para obtener el grado de doctor en filosofía, estudia las principales opiniones sobre el asunto, para concluir de ese examen crítico, que los conceptos ó ideas universales proceden de los datos sensibles por abstracción. Este concepto de la restauración del tomismo viene á realizar la interesantísima publicación *Revue de philosophie*, fundada en 1900 y dirigida por el P. Peillaube, el cual encabezaba así el primer número: "El objeto de esta revista es ofrecer un órgano especial á todos aquellos filósofos que, inspirándose en el sentido amplio de la palabra, en Platón y en Aristóteles, en San Agustín y en Santo Tomás, persiguen una síntesis viva y progresiva, siempre abierta á los adelantos del pensamiento, y capaz, en medio del desarrollo intelectual, de unir todos los elementos sanos que se encuentren en la razón humana„. Y vienen cumpliendo sus redactores este programa, como lo demuestra la índole de los trabajos aparecidos hasta el presente.

Esa misma tendencia sigue el canónigo **F. Didiot**, profesor de la Universidad católica de Lille, que en su obra *Contribution philosophique à l' étude des sciences* (Lille 1902) ha sabido asociar las doctrinas fundamentales de la escolástica tradicional con las teorías científicas modernas. A Didiot debemos también una monografía sobre el movimiento filosófico del siglo XIX, inserto en el libro; *Un siècle. Mouvement du monde de 1800 á*

1900, colección interesantísima de estudios consagrados á describir el movimiento político, económico, intelectual y religioso del siglo XIX.

Los dominicos franceses, aunque partidarios entusiastas de la filosofía de Santo Tomás, estudian las cuestiones filosóficas con criterio amplio, y prestan atención á los nuevos problemas que ha suscitado la filosofía contemporánea. Dejando á un lado sus trabajos de apologética, que constituyen uno de los mejores timbres de gloria de la familia dominicana francesa, nos fijaremos tan sólo en aquellos que más directamente se refieren á la filosofía.

El notabilísimo P. **Coconnier**, profesor de filosofía en Toulouse y después maestro de teología en Friburgo, se dió á conocer por su libro *L' Ame humaine* (1890), que es una crítica concienzuda y seria de las teorías psicológicas contemporáneas. Después en 1897 publicó *El hipnotismo franco* (trad. cast. del P. Buitrago, Toledo, 1898), obra en la cual examina el problema de la hipnosis desde el punto de vista psicológico y moral con tal abundancia de observaciones y con tan fundado criterio, que es seguramente la monografía de más base científica y mejor informada que se ha publicado en estos últimos años sobre la materia. Las conclusiones del ilustre dominico son las siguientes: El hipnotismo franco no es de suyo diabólico; no es de suyo maléfico, y es algunas veces lícito.

El P. **Maumus** ha presentado un estudio comparativo de la filosofía tomista con la de Descar-

tes para hacer ver la insuficiencia de esta última aun como sistema espiritualista. Tal es el asunto de su *S. Thomas d' Aquin et la philosophie cartesienne* (1890, 2 vol.) En un trabajo posterior *(Les philosophes contemporains*, 1891) ha criticado muy duramente á Vacherot, Taine, Pablo Janet, Caro y Schopenhauer; así dice de este último que es un personaje tristemente célebre que deshonra la historia de la filosofía.

Más templado en sns discusiones el P. **Sertillanges** puede citarse como modelo de apologistas por lo transparente de su palabra, la profundidad de sus ideas y por el tono de convicción insinuante y que no desciende á mortificar al adversario.

Finalmente los PP. **Gayraud** (1) y **Berthier** han sostenido con viveza las teorías tomistas sobre la gracia contra el molinismo que defendían los PP. jesuítas en sus *Etudes religieuses*.

Para propagar y defender sus ideas ha fundado la esclarecida orden dominicana la *Revue thomiste*, interesante publicación en la que se ventilan las cuestiones filosóficas y teológicas de actualidad y se da cuenta de las obras que se publican referentes á esas materias.

Como prueba de la labor de los dominicos en esta revista, citaremos los bien pensados artículos del R. P. **Schwalm**: *Dogmatisme du cœur et celui*

(1) Después de haber sido profesor en la Facultad católica de Tolosa salió de la orden de Predicadores. Desde hace muchos años es Diputado por Brest en la Cámara francesa.

de l' esprit; *L' action intellectuelle d' un maitre, d' après S. Thomas;* los del P. **Munnynck**, acerca de la *Individualité des animaux supérieurs*, y *Les proprietés essentielles des corps bruts*; los del Padre **Gardeil**, haciendo la crítica del Neo-Scotismo, etc.

También los jesuítas han tomado parte en este movimiento de restauración escolástica. Aparte del P. Bonniot, que como ya dijimos en otro lugar (1), se ha dedicado principalmente á la psicología animal ó comparada, y del P. Marín de Boylesve que ya en 1862 escribió un curso de filosofía con criterio escolástico, debemos mencionar aquí los PP. **De Regnon** y **Delmas**.

El primero, fallecido en 1893, nos ha dejado una exposición completísima de la teoría escolástica de las causas en su obra: *Metaphysique des causes d' après S. Thomas et Albert le Grand* (1886). El P. de Regnon estudia el problema de la causalidad desde puntos de vista tan generales que agrupa en derredor suyo todas las cuestiones de metafísica.

El segundo, inspirándose en las doctrinas de Suarez y Santo Tomás, ha escrito una *Ontologia* (1896) extensísima, en la cual, además de exponer las cuestiones de metafísica escolástica con mucho detenimiento, procura vindicar el carácter objetivo de los conceptos metafísicos frente á las negaciones del subjetivismo idealista. En aquellas cuestiones en que andan divididos los

(1) V. pág. 323.

escolásticos, inclínase el P. Delmas del lado de Suarez. Así vemos que niega la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, y no cree explicada suficientemente la individuación por la *materia signata quantitate*, sino que la hace derivar de la realidad misma del ser considerado en concreto. En el prólogo de esa obra prometió consagrar otro volumen á la crítica de los sistemas metafísicos contemporáneos, pero ignoramos si ha cumplido esta promesa.

Mgr. d' Hulst (1841), sucesor de Monsabré en la cátedra de N. Dame, y primer rector de la Universidad católica de París, ha consagrado su admirable talento á la defensa y exposición de la doctrina católica, y con sus exhortaciones, acompañadas del ejemplo, ha contribuido eficazmente al progreso de la filosofía entre los católicos franceses. Él ha sido el promotor de los Congresos católicos que se celebraron en París en 1888 y 1891, y el que fundó en unión con Domet de Vorges la Sociedad de Santo Tomás. Aparte de sus escritos de apologética, debemos citar sus *Mélanges philosophiques* (1892) en donde ha coleccionado sus discursos y folletos de asunto filosófico.

Mielle, profesor de filosofía en el Seminario de Langres, ha escrito una disertación de más de 400 páginas. *(De substantiæ corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam*, 1894). Después de un breve resumen histórico del atomismo y del dinamismo, nos presenta Mielle una exposición minuciosa de las teorías escolásticas sobre los principios del ser y de la generación, y los argumentos que confirman la hipótesis cosmológica de la materia prima y forma sustancial. Para remate de su tesis examina las relaciones que se pueden establecer entre las teorías escolásticas y las ciencias físicas. Como prueba del mérito de la obra citaremos el juicio que de ella hace Picavet: "Mielle conoce los escolásticos, ha leído nuestros sabios y nuestros filósofos espiritualistas, á quienes interpreta sin desnaturalizar su pensamiento„ (1). Como complemento de esa obra, puede considerarse la interesante monografía que ha escrito posteriormente: *La matière première et l' étendue*, (Friburgo, 1898).

Elías Blanc, profesor de filosofía en la Universidad católica de Lyon y canónigo honorario de Valence, es quizá uno de los filósofos más entusiastas del tomismo. Además de sus diccionarios, *analógico* y *lógico*, de su colaboración incesante en varias revistas, y de sus opúsculos sobre materia filosófica, debemos al laboriosísimo abate francés un tratado de filosofía escolástica y una historia de la filosofía (2). El primero es un resumen fidelísimo y metódico de la escolástica, premen

(1) *Revue philosophique*, Janvier, 1896, pág. 61.

(2) Hé aquí la lista de sus obras: *Dictionnaire universel de la pensée, alphabetique, logique et encyclopedique.—Dictionnaire alphabetique et analogique de la langue française*, para uso de las escuelas.—*Traité de philosophie scholastique.—Histoire de la philosophie* (3 vol.)—*Mélanges philosophiques*, y varios opúsculos acerca de la filosofía de Vacherot, la moral de Spencer, la teoría del libre albedrío, etc.

cedido de un vocabulario en que el autor explica la correspondencia de los términos escolásticos con el tecnicismo de la filosofía contemporánea. De los tres volúmenes que comprende la historia de la filosofía, es el tercero el de mayor interés, porque en él ha procurado el autor presentar una enumeración bastante completa de todos los filósofos contemporáneos y dar cuenta de las obras que cada uno de ellos ha escrito. La información copiosa que trae sobre la filosofía cristiana contemporánea es un buen índice bibliográfico, y nosotros lo hemos utilizado como guía para nuestras primeras investigaciones.

Por este concepto de historiadores de la filosofía se han distinguido también los siguientes:

El P. **Ragey** que en su *Histoire de S. Anselme* hace ver el grandísimo influjo de este Padre de la Iglesia en la constitución del método escolástico que Sto. Tomás llevó á su más alto grado de perfección. Posteriormente en una monografía sobre el Argumento de San Anselmo, pretende demostrar el P. Ragey que Descartes ha transformado el argumento, que Gaunilon no lo ha comprendido, y que está fundado sobre una idea que lleva como consecuencia un dato experimental, de lo cual infiere que no hay motivo alguno en contra de su validez.

El P. **Próspero de Martigné**, capuchino, que ha querido renovar las tradiciones de su orden en materia filosófica. Sabido es que la orden franciscana ha tenido siempre en gran aprecio las doctrinas de Duns Scoto, mientras que parece haber

olvidado á Alejandro de Hales, San Buenaventura y Ricardo de Middletown. El P. Martigné por el contrario, cree que deben éstos ser la fuente de inspiración para sus hermanos. Y á esto principalmente va enderezada su obra *La scholastique et les traditions franciscaines* (1889).

El abate **Vacant**, que falleció el año pasado siendo director del Seminario de Nancy, háse distinguido por sus trabajos sobre la historia de la escolástica. Entre ellos merece especial mención su *Essai sur la philosophie de Duns Scot* (1887) y varios artículos en los *Annales de phil. chretiénne* (1889) comparando la filosofía del Doctor sutil con la de Sto. Tomás.

El abate **Mignon**, que ha puesto en claro la influencia de Hugo de S. Victor en la filosofía medieval. (*Les origines de la Scholastique et Hugues de Saint-Victor*, 1895, 2 vol.)

El abate **Clerval**, autor de *Les Ecoles de Chartres au moyen âge* (1895), y el abate **Feret** que ha llevado á cabo la vastísima tarea de escribir una historia de la Facultad de Teología de París y sus maestros más importantes. (*La faculté de theologie de París et ses docteurs les plus celebres*). De los seis volúmenes que comprende esta obra, los cuatro primeros, publicados desde 1894 á 1897, se refieren al periodo medieval; los dos últimos, que acaban de imprimirse en 1900 y 1901, se refieren á la época moderna. He aquí el juicio que de ella ha formado el eminente historiador de la filosofía medieval M. de Wulf: Del autor, poseedor de una erudición colosal, puede decirse que

ha coleccionado muchos materiales históricos más que ha escrito una historia. Cada período está sometido á una división bimembre: 1.° las fases históricas en que el autor describe las instituciones, los colegios, etc. 2.° una serie muy completa de artículos biográficos. El movimiento de las ideas queda reducido á segundo término, y la erudición no está siempre al abrigo de toda crítica. Sin embargo, será útil para todo el que necesite datos y noticias biográficas sobre un personaje determinado.

El barón **Carra de Vaux** ha vulgarizado las ideas filosóficas de algunos pensadores árabes, y valiéndose de sus conocimientos físico-matemáticos estudia el aspecto filosófico de algunas teorías modernas. En la colección de los grandes filósofos ha publicado dos volúmenes. *Avicenne* (París, 1900) y *Gazzali* (1902). Aparte de su colaboración en varias revistas de filosofía citaremos su *Philosophie positive de la Metageométrie* (1899).

Igualmente es muy digna de aplauso la labor de Leoncio **Couture**, crítico de las obras filosóficas en el *Polybiblion* por espacio de muchos años.

Al implantarse la restauración de la filosofía escolástica en la nación francesa, se disputaban la supremacia filosófica el espiritualismo cartesiano y ecléctico por una parte y el positivismo de Comte y de Taine por otra. Era pues natural que estas dos tendencias dejaran sentir su influjo en los nuevos escolásticos.

Del espiritualismo cartesiano pasaron á la filo-

sofía escolástica algunas doctrinas, como la de la evidéncia convertida en criterio de verdad, ciertas hipótesis sobre la percepción y origen de los conceptos universales, algunas ideas acerca del influjo de la voluntad en el juicio, etc.

En cuanto al positivismo, el influjo en la escolástica es por reacción. Como aquél representa la antítesis de la metafísica escolástica y su más atrevido contradictor, los escolásticos hubieron de atender á la defensa de su *ontologia* frente á los ataques positivistas. A este fin apologético obedecen todas esas monografías en que sus autores se proponen demostrar el carácter científico de la metafísica, y aquellas otras en que se intenta poner en claro la existencia y origen de las ideas abstractas.

Aparte de estos caracteres debidos á la influencia del medio, distínguense los escolásticos franceses.

1.° por la forma de exposición clara y en lo posible limpia del tecnicismo mal sonante de la edad media. Puede decirse que los filósofos franceses han enriquecido con términos y locuciones nuevas el vocabulario de la escolástica.

2.° por una cierta independencia al interpretar las doctrinas de Sto. Tomás. No se contentan, por lo general, con un comentario de las obras del Doctor angélico, son restauradores en el verdadero sentido de la palabra, y no pertenecen al número de aquellos tomistas que consideran como una profanación el añadir ó variar una tilde del maestro. Así los PP. dominicos han adoptado

como lema de su Revista: *Vetera novis augere*.

3.° por una división de las materias objeto de sus investigaciones. Hay resúmenes que abarcan toda la filosofía, pero están en una proporción muy exigua, si se les compara con el número muy considerable de volúmenes en que sus autores se proponen estudiar á fondo un determinado problema filosófico, presentando su aspecto histórico y doctrinal.

4.° por el cultivo de la historia de la filosofía, siendo la labor más aceptable de los historiadores sus trabajos parciales, pues si bien hay dos ó tres obras de conjunto, resultan muy compendiosas.

5.° por los esfuerzos para extender y vulgarizar sus ideas. Bien demuestra esta aspiración de los escolásticos franceses el gran número de revistas y publicaciones de toda clase, destinadas á infiltrar en la masa lectora sus ideas filosóficas y discutir los sistemas filosóficos de actualidad.

CAPITULO XVI

La filosofía escolástica en Alemania y otros países

Los católicos en Alemania. — Restauradores del escolasticismo: Publicaciones filosóficas más importantes.—El escolasticimo en Suiza, Hungría, Bohemia, Holanda é Inglaterra.

En pocas naciones de Europa han dado los católicos mayores muestras de actividad y buena dirección para la defensa de sus ideales en lo social y político que en Prusia y Alemania. Desde que el valiente Görres indignado por las violencias del primer Kulturkampf, que empezó con la prisión del Arzobispo de Colonia en 1837, escribió su *Athanasius* en el cual no se limitaba á protestar de la injusticia sino que exhortaba á los católicos á unirse y organizarse, como el remedio único de evitar en lo sucesivo ulteriores atropellos, ha crecido prodigiosamente la influencia social del catolicismo en aquellos países. Pero si Görres ha sido el primero en dar la voz de alerta para la unión de los católicos, y por ello se designan con su nombre algunas de las instituciones sociales que estos han organizado posteriormente, es in-

dudable que la organización y tendencias de la política actual de los católicos en Alemania se debe en su mayor parte al ilustre barón de Ketteler. Secretario del gobierno de Münster abandonó el cargo para entrar en el sacerdocio, y con tal acierto y desinterés ejerció las funciones del ministerio parroquial en los curatos de Beckum y de Hopsten que los electores del distrito al cual pertenecía su parroquia, y que eran en su mayoría protestantes, le eligieron para su representante en la Dieta nacional de Francfort. Los discursos en el Parlamento, su *Carta abierta á mis electores* en la que sostenía el derecho de los padres á la educación de sus hijos, las conferencias que á ruego del obispo de Maguncia pronunció en esta ciudad, dieron tal relieve á su figura política que se le nombró arcipreste de Santa Eduwigis, en Berlín, y poco después obispo de Maguncia. Elegido en 1873 miembro del Reichstag, publicó su *Proyecto de un programa político* para los católicos alemanes en el cual pedía: 1.º la prohibición del trabajo en las fábricas á los que no hubieren cumplido 14 años; 2.º, la prohibición del trabajo en las fábricas y talleres á las mujeres casadas; 3.º, la prohibición del trabajo en los domingos y días festivos; 4.º, la jornada de diez horas para todos los obreros, y 5.º, la creación de inspectores encargados de vigilar el cumplimiento de las leyes destinadas á proteger la clase obrera. Este programa han defendido en el Reichstag los diputados católicos dirigidos por Windthorst (1812-1891), secundados en esta labor social por

el clero. En esta colaboración se han distinguido los sacerdotes Hitze y Dasback, el P. Kolping, cuyas instituciones obreras se han extendido por todas las provincias de Alemania, Raiffeissen, el fundador de las cajas rurales, el párroco de Mulhouse, Winterer, autor del *Socialisme contemporaine* (1894, 2.ª edic.), y otros.

Al propio tiempo que los católicos alemanes se organizaban para la lucha política y dejaban sentir su influjo bienhechor sobre la masa obrera, iban desapareciendo también las diferencias de criterio en materia filosófica y, abandonando las doctrinas de Günther y Froschammer, y los resabios del subjetivismo kantiano, han llegado los pensadores católicos á restaurar brillantemente la filosofía escolástica. De entre esos beneméritos del escolasticismo, hay unos que se han consagrado especialmente á divulgar las tesis fundamentales de la filosofía tomista, ampliándolas con la discusión de los problemas contemporáneos, y otros que con su pacientísima y acertada labor de investigadores contribuyen al esclarecimiento de la historia de la filosofía medieval.

Expondremos sucintamente los trabajos de mayor importancia en cada uno de esos dos órdenes, doctrinal é histórico.

Casi al mismo tiempo que aparecía en Nápoles la *Philosophia christiana* de Cayetano Sanseverino, publicaba en Münster el famoso jesuita Padre **Kleutgen** su *Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (1860-63; 2.ª edic., 1878-79). A ejemplo de Mel-

chor Cano, que se propuso analizar los fundamentos de la teología para responder á los ataques de la Reforma, cree necesario el P. Kleutgen ante las exigencias del espíritu crítico iniciado por Descartes, examinar las tesis fundamentales de la filosofía escolástica. Como se ve, el sacerdote napolitano y el jesuíta alemán coinciden en sus aspiraciones, puesto que uno y otro se proponen restaurar el escolasticismo, reclamando para él un lugar preferente en la filosofía contemporánea. Sin embargo, sus obras respectivas, que pueden considerarse como los trabajos de mayor resonancia y mejor acreditadas, aún después de la encíclica *Aeterni Patris*, difieren mucho en cuanto á su construcción y factura. La obra de Sanverino es una exposición completísima, erudita y que no deja ni los pormenores más insignificantes de la filosofía escolástica, mientras que la del P. Kleutgen es un análisis muy concienzudo de lo que constituye, por decirlo así, el nervio de la escolástica, y forma una serie de monografías. Estas son las siguientes: De la representación intelectual, del realismo, nominalismo y formalismo, de la certeza, de los principios, del método, del ser, de la naturaleza, del hombre, y por último, de Dios. Por esta división y enunciado de las materias tratadas por el P. Kleutgen, puede ya adivinarse que su trabajo no es sim plemente el de un compilador que ordena lo que otros han pensado. El eminente jesuíta, además de exponer los principios escolásticos en términos claros y precisos, sabe aplicarlos á otras mu

chas cuestiones de la filosofía moderna. En confirmación de esto podríamos citar, por ejemplo, algunos capítulos de su primera monografía acerca de la representación intelectual, en los cuales analiza con profunda penetración las distintas clases de conceptos (propios é impropios) que podemos formarnos de las cosas, según que puedan percibirse ó no percibirse por los sentidos. Distinción que facilita mucho la solución de los reparos que el positivismo opone á la metafísica. En lo que se refiere al problema crítico, sostiene que la evidencia es el fundamento subjetivo de la certeza, pero la norma suprema de la verdad son los principios absolutos de la razón.

Finalmente, el P. Kleutgen, en la tendencia apologética de su obra se ha fijado de un modo muy principal en rectificar las censuras que contra la escolástica habían dirigido sus compatriotas Hermes, Günther y Frohschammer (1).

En esta labor de exponer y vindicar la escolástica le han imitado los autores de la llamada *Philosophia lacensis*, escrita por sus hermanos en religión los PP. **Pesch** († 1899), **Honteim** y **Th. Meyer**, y que comprende los siguientes volúmenes: *Institutiones logicales*, 3 vol.—*Institutiones philosophiæ naturalis*, 2 vol.—*Institutiones psychologicae*, 3 vol.—*Institutiones Theodiceae sive Theo-*

(1) Esta obra ha sido tradncida al francés por el P. Sierp, *La phil. scholastique exposée et dèfendue* (París, 1868-70, 4 vol., y al italiano, *La fil. antica esposta e difesa* (1886). Unos años antes escribió su *Theologie der Vorzeit vertheidigt* (4 vol. Münster, 1853-1860.)

logiae naturalis.— *Institutiones juris naturalis*, 2 volúmenes.

De los tres volúmenes que ha consagrado el P. Pesch á la lógica, el último, con el nombre de lógica real, es una verdadera ontología.

Los críticos le han censurado y no sin motivo la falta de orden en la exposición de materias, pues por la preferencia que da al método pedagógico llamado circular, se ve obligado á tratar una misma cuestion en varios lugares, resultando de aquí, no sólo repeticiones sino también molestias para el que necesita consultar su obra. Su apego al escolasticismo medieval le lleva hasta el extremo de seguir en la exposición de cada cuestión en particular el mismo plan que Santo Tomás en *La Summa theologica;* empieza por las *rationes dubitandi* (frase latina de mejor gusto que la empleada por aquél, *videtur quod non...)*; después viene la tesis y á la postre resuelve las dificultades. Y para que la imitación sea completa, trata separadamente y en forma de preguntas, algunas cuestiones secundarias, como remembranza de las famosas *quoblibéticas*. Como introducción da un resumen de la historia de la lógica, el cual es más bien un compendio de la historia de la filosofia con ligeras indicaciones acerca de las vicisitudes de la lógica; sólo así se explica el que pase por alto la lógica de Boecio, el tratado de Miguel Psellus, y que incluya á Petrus Hispanus entre los escolásticos de la edad moderna. Compendiar los materiales abundantísimos que acerca de la lógica nos presenta el P. Pesch, es tarea muy

larga. Baste decir que su obra es uno de los repertorios de lógica escolástica más copiosos y mejor informados. En la parte crítica sostiene la teoría de las tres verdades del P. Tongiorgi; discute amplamente las opiniones de los lógicos sobre la naturaleza de la inducción, aunque nada dice de los métodos inductivos; y en los distintos lugares de su obra en que aborda el problema de los universales, ha reunido todas las ocurrencias de los escolásticos sobre el particular. Lo más interesante y personal de esos tres volúmenes es la parte última, dedicada al examen de los métodos filosóficos modernos, empirismo, intelectualismo exagerado de Descartes, dogmatismo de la especulación pura de Spinoza, método constructivo, eclecticismo, tradicionalismo, etc.

En sus *Institutiones philosophiae naturalis,* además de coleccionar y explicar todo cuanto los escolásticos han discutido sobre lo continuo y lo extenso, sobre la naturaleza de la materia y la forma, sus propiedades y mutuas relaciones, los sistemas cosmológicos, el movimiento, lo infinito, el espacio, el tiempo y demás ideas generales que surgen de la mera contemplación del universo corpóreo, el P. Pesch contrasta las soluciones aristotélico-escolásticas con todas aquellas que la historia de la filosofía nos presenta como de mayor interés, y busca en las modernas hipótesis de las ciencias físico-químicas la confirmación de la cosmologia escolástica. Sobre este asunto ha vuelto á insistir en su obra *Die grosse Welträtsel* (Friburgo, 1892), que se ha traducido

al castellano con el título *Los arcanos del Universo*. En ella, después de demostrar contra el empirismo el carácter científico de la filosofía natural, critica las doctrinas cosmológicas de Descartes, Kant, Leibniz, Schopenhauer, Fechner, etcétera, para concluir que sólo hay un monismo verdadero, aquel por el cual el mundo se reduce á Dios como á su fin.

La misma fidelidad escrupulosa para con la escolástica medieval observamos en las *Institutiones psychologicae* del P. Pesch, sin que esto pueda atribuirse á ignorancia de las modernas tendencias psicológicas, pues su obra está llena de citas de psicólogos modernos, como si quisiera hacer alarde de erudición. Divide la psicología en natural, que trata del alma como principio de la vida en los seres orgánicos, y antropológica en la que incluye solamente las funciones de la vida intelectual. Sigue el método analítico-sintético, pero lo aplica de tan extraña manera que en vez de proceder con el orden indicado en el principio escolástico, según el cual los actos dan á conocer las facultades y éstas sirven de medio para penetrar en la esencia, sigue casi un orden inverso, pues consagra el primer volumen al estudio de la esencia de los seres orgánicos, ó sea el alma en las tres clases de vivientes, su naturaleza y origen, mientras que en el segundo se hace cargo de lo que él llama vida accidentaria, potencias y actos de la vida sensitiva, reservando para el tercero el estudio de las funciones del entendimiento y de la voluntad, de las relaciones de la vida es-

piritual con la orgánica y por último de la vida del alma separada del cuerpo. El modo de apreciar y resolver las cuestiones es el mismo que emplearon sus colegas del siglo XVII Silvestre Mauro, Alamannus, etc. Citaremos, sólo por vía de ejemplo, algunas tésis: "Propter immutationes naturales (sive physicas sive physiologicas), quæ in omnibus sensibus externis sunt ad sentiendum necessariæ, requiruntur etiam inmutationes intentionales sive psychicæ (vol. II, núm. 502).— In negotio, quo species intelligibiles primitivæ efficiuntur, phantasmata videntur esse causæ vere efficientes (III, 57)." Mas no se entienda por esto que el P. Pesch se ha limitado exclusivamente á recopilar las ideas de sus antecesores, pues á esta labor añade la discusión de las opiniones que se ventilan fuera de la escolástica, siempre que están en contradicción con ésta. *Novi errores impugnandi sunt veritate antiqua*, es el lema que pone en la primera página de sus libros y que es á la vez expresión de su conducta. Y si huye de toda innovación, es porque se juzga impotente para resolver problemas tan vastos y complejos, y estima más prudente seguir con docilidad las huellas de los que la tradición ha mirado siempre como los grandes maestros del saber, Aristóteles y su comentarista Sto. Tomás. Así nos lo dice en el prólogo de sus *Institutiones phil. naturalis* (1).

---

(1) A estas obras del P. Pesch debemos añadir: ***Kant et le science moderne*** traducida por Lequien, (París, 1894); ***Le Kantisme et ses erreurs***, trad. por el mismo, (1897); ***Das***

El P. Honteim sigue la misma conducta en su *Teodicea*. Posteriormente ha hecho una aplicación de las matemáticas á la lógica, con el objeto de hacer palpables las leyes de la lógica por los símbolos algebráicos, en un opúsculo *Der logische Algoritmus*, Berlín 1895.

Aunque inspirándose en los principios de Santo Tomás, el P. Meyer no ha omitido ninguna de las cuestiones que actualmente se plantean en el terreno de la moral y del derecho. Nos llevaría muy lejos si hubiéramos de resumir el caudal inmenso de materiales que contiene la obra del sabio jesuíta. Baste decir que es uno de los trabajos más completos sobre la moral cristiana.

A ejemplo de los anteriores han publicado en Friburgo los profesores del colegio de Stonyhurst otro curso de filosofía escolástica (1) pero mucho más reducido y compendiado, aunque las ideas y las tendencias vienen á ser iguales, con sólo la diferencia de que en metafísica se nota una cierta predilección por Suárez en las cuestiones relativas á la distinción entre la esencia y existencia, y al principio de individuación. El P. Bödder en la psicología tiene en cuenta los resultados de la

---

Weltphänomen, eine erkenntnistheoret. Studium, (Friburgo, 1881); *Seele und Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz* (1893).

(1) Comprende los volúmenes siguientes: I *Logica*, por el P. Frick.—II, *Ontologia sive Metaphysica generalis*, del mismo autor.—III, *Philosophia naturalis*, por el P. H. Haan.—IV, *Psychologia rationalis*, por el P. Bödder.—V, *Theologia naturalis*, por el mismo.—VI, *Philosophia moralis*, por el P. V. Cathrein.

psico-fisiología. La moral de V. Cathrein es un compendio de la que el mismo Padre publicó en alemán, *Moralphilosophie* (Friburgo 1890, 3.ª edición aumentada 1899), obra esta última que ha merecido los aplausos aun de los que suelen censurar á los moralistas católicos, porque no saben señalar otro fundamento á la moral cristiana que el puramente teológico. Distínguese el P. Cathrein, sobre todo en la segunda parte de su obra, por la moderación y amplitud de criterio con que resuelve aquellas cuestiones, como el socialismo, el derecho de propiedad, el préstamo, el origen de la soberanía, los derechos de la Iglesia y del estado en la enseñanza, etc., sobre los cuales tanto abundan las soluciones extremadas en uno ú otro sentido.

Antes que Meyer y Cathrein, escribió el Padre **Costa-Rossetti** su *Philosophia moralis* (2.ª edición 1886), que ha servido de fuente de inspiración en estos últimos años para la mayor parte de los moralistas católicos.

Los dominicos de la universidad de Friburgo no han publicado, al menos que yo sepa, un curso completo de filosofía, mas no por eso ha sido su labor menos fructuosa é interesante. Aparte de sus investigaciones históricas sobre la filosofía medieval, se les ve también estudiar á fondo determinadas cuestiones de asunto especulativo, animados del mejor espíritu para hacer progresar la síntesis escolástica. Buena prueba de esto son los trabajos del P. Coconnier y otros, de los cuales hemos hablado anteriormente. (Véase pág. 485).

En esta misma dirección de restaurar el tomismo acomodándolo á las necesidades de la época presente, viene colaborando Costantino **Gutberlet**, profesor del Seminario de Fulda. Su *Lehrbuch der Philosophie* (2.ª edic. Münster 1890) es de un fondo escolástico irreprochable; pero rejuvenecido y completado en lo posible por las ideas modernas; así por ejemplo define la belleza *la manifestación de la idea por una forma sensible*, utilizando la labor de sus paisanos sobre este asunto; y en Psicología se hace cargo de las cuestiones sobre la objetividad real de nuestros conocimientos, sobre la localización de las sensaciones, sobre el innatismo y el empirismo en la noción del espacio, etc. Sigue á Suárez en las discusiones acerca de la ciencia media y la distinción real entre la esencia y la existencia (1).

A esta labor hay que añadir la acertada dirección que ha sabido dar á la revista *Philosophisches Jarhbuch*. Desde su organización, la Görres-Gesellschaft tenía en proyecto fundar una revista de filosofía, siguiendo las indicaciones de la encíclica *Aeterni Patris*, pero no pudo realizarlo hasta 1888, en que apareció el *Philosophisches Jahrbuch*, bajo la dirección de Gutberlet y Phole, profesores del Seminario de Fulda. En el artículo-programa, al exponer Gutberlet la tarea que debían imponerse los filósofos cristianos, se ex-

(1) Ha escrito además: *Etik und Religion* (Münster 1892); *Die Willensfreiheit und ihre Gegner* (Fulda 1893); *Der mechanische monismus* (Paderborn 1893); *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung* (ibid. 1896), etc.

presaba en los siguientes términos: «Procuraremos inspirarnos en la filosofía de Santo Tomás, porque con él ha adquirido la filosofía cristiana su más completo desarrollo; mas no por eso renunciamos á mejorar, completar y aun contradecir al ángel de las Escuelas, siempre que sus opiniones no estén de acuerdo con la verdad.» Para prevenir los reparos que pudieran dirigirle, declaraba que en su filosofía no echarían de menos ni la libertad de juicio ni la independencia de criterio. *In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus charitas*, ésta, dice, será nuestra divisa».

De su cumplimiento y realización, sin atenuaciones ni exclusivismos, dan fe la índole de los trabajos que han aparecido en el *Philosophisches Jahrbuch* y los colaboradores, entre los cuales hay representantes de todas las opiniones filosóficas dentro del catolicismo. En opinión de Picavet, esta revista es, entre las similares, la más ecléctica en su redacción y la mejor informada, pues todos los años da una biografía muy extensa acerca de todo lo publicado en Europa y América, y que puede ser de algún interés para los defensores del tomismo (1).

Con no menos entusiasmo por la defensa del escolasticismo, el ilustre profesor de la Universidad de Viena, doctor Ernesto **Commer**, viene publicando desde el año 1887 su *Jahrbuch für Philo-*

(1) Véase el *Compte rendu* que sobre esta publicación escribió Picavet en la *Revue philosophique*, janvier, 1892.

sophie und spekulative Theologie. Con esta importantísima publicación proponíase su sabio director no sólo dar á conocer la doctrina de Santo Tomás, confirmándola con argumentos nuevos, é informar á sus lectores del movimiento filosófico actual, rectificándolo cuando fuere necesario, sino también discutir las opiniones de la teología protestante, para demostrar su inferioridad cuando se la compara con la teología católica. Uno de los más eminentes colaboradores del *Jahrbuch* es el canónigo de Munich, Miguel Glossner, de cuya labor incesante en pro de la filosofía católica dan muestras inequívocas sus luminosos artículos, encaminados unas veces á aclarar las sutilezas de las escolástica sobre el principio de individuación, otras á la discusión de problemas interesantes de apologética, y otras, finalmente, á disquisiciones sobre historia de la filosofía.

Aparte de su colaboración en el *Jahrbuch*, el doctor Commer ha publicado *Die philosophische Wissenschaft* (Berlín, 1882), de carácter apologético, *System der Philosophie*, 4 vol., Paderborn, 1883-1886, destinado á propagar la filosofía escolástica entre los jóvenes austriacos, *Immerwährende Philosophie* (1900), etc. Es el Dr. Commer el más prestigioso representante del escolasticismo en Austria.

Muy aferrado á la tradición tomista, publicó durante algunos años C. M. **Schneider** (1840), *St. Thomasblatter*. Es preciso, decía Schneider en el primer número de su revista, aceptar á Santo Tomás sin restricciones, ó no aceptar nada

de él (1). Este criterio predomina también en sus obras: *Natur, Vernunft Gottes* (1883) y *Das Wissen Gottes nach die Lehre des S. Thomas v. Aquino* (4 vol. 1884-1886).

Entre los partidarios de la filosafía escolástica en Alemania deben incluirse también, Matías **Schneid** (1840-1895), canónigo de Eichstätt, autor de la *Naturphilosophie in Geiste des S. Thomas*, (3.ª edic. Paderborn 1890); su discípulo J. **Sachs** ha seguido fielmente la dirección del maestro en su *Grundzüge der Metaphysik*, (Paderborn 1896); Francisco Javier **Pfeifer** (1829-1902), que ha pretendido armonizar la escolástica con las modernas hipótesis de las ciencias naturales, *Harmonische Beziehungen* etc. (Augsburgo, 1881); el obispo de Paderborn Guillermo *Schneider* (1847), conocido principalmente por sus trabajos sobre la ética; Luis **Schmid**, que ha estudiado detenidamente la doctrina del conocimiento en su obra *Erkenntnisslehre*, 2 vol. Friburgo 1895; G. **Feldner** (1849), defensor entusiasta del tomismo en su obra *Die Lehre des S. Thomas v. A. über willensfreiheit der vernünftigen Wessen*, Graz 1890; el obispo de Maguncia Pablo **Haffner** (1829-1899), autor de *Grundlinien der Philosoppie*, 2 vol. Mainz 1881-84; Luis

(1) Aunque no estén consagradas especialmente á la filosofía, debemos mencionar aquí la *Stimmen aus Maria-Lach*, que dirigen los PP. jesuítas; la *Theologische Quartalschrift*, de Tubinga, *La Natur und Offenbarung*, que se publica en Münster; el *Katholik*, que desde hace más de cuarenta años viene publicándose en Maguncia; la *Zeitschrift für katholische Theologie*, de Inspruck, y los *Historisch-politische Blätter*, en Munich.

Dressel; J. **Jungmann**, muy conocido en España por su obra de Estética, que ha traducido al castellano el Sr. Ortí y Lara; el profesor de filosofía en Basel C. J. **Heman**, el cual se inclina por el realismo tomista en su obra *Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung*, Leipzig 1881, y otros muchos que se han distinguido por su colaboración en las revistas de filosofía anteriormente citadas, tales son, entre otros, Grabmann, Isenkrahe, Sierp, Illigens, etc.

En el seno del catolicismo encontramos también algunos pensadores cuyas ideas filosóficas no coinciden con las de la Escolástica.

El sacerdote Carlos **Braig**, que ha escrito un manual de filosofía en diez fascículos, considera como criterio único de verdad la coincidencia entre el contenido del conocimiento y el objeto del mismo, pero no el objeto exterior y distinto del ser pensante, por lo cual bien puede decirse que su filosofía está dentro del subjetivismo.

José **Muller**, Director de la *Renaissance*, ha intentado reformar la estética en sentido católico, y su *System der Philosophie*, Mainz 1898, representa, como él mismo dice, un neo-cartesianismo (1). Glossner ha examinado con mucho detenimiento las ideas de Müller en el *Jahrbuch f. Phil. und spec. Theol.* fascículos XIII y XIV.

(1) Ha escrito además sobre estética y pedagogía. Aparte de sus estudios sobre Juan Pablo, citaremos: *Philosophie des Schönen in Natur und Kunst* (Mainz, 1897) y *Pädagogik und Didaktik* (1898).

Mgr. **L. Fischer** (1845), aristotélico á la manera de Trendelenburg, afirma que hay una correspondencia exacta entre las leyes del pensamiento y las del mundo exterior. De esta coincidencia deduce la identidad de principio para el ser y el pensar, y que ese principio no puede ser otro que un ser real y lógico al mismo tiempo, ó sea Dios. La energía de la razón es el fundamento de todos los seres reales, los cuales se dividen en dos grupos de seres dinámicos: físicos y psíquicos. Todo ser es un sistema de fuerzas. De entre los numerosos escritos de Fischer, citaremos los siguientes: *Grundlagen der Erkenntnisstheorie*, Mainz, 1887.—*Theorie der Gesichtswahrnehmung*, ibid 1891.—*Das Grunproblem der Metaphysik*, ibid 1894, que contiene la exposición del sistema de Fischer.—*Das Triumph. der christlichen Philosophie gegenuber der antichrist. Weltansc haungam Ende des 19 Jharh.* ibid, 1900.

Más que las producciones de carácter especulativo, llaman la atención los notabilísimos esfuerzos de los católicos alemanes para esclarecer el desarrollo histórico de la escolástica en los siglos medievales.

Bäumker, profesor de la universidad de Breslau, viene dirigiendo desde el año 1891 la publicación titulada: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* que puede considerarse como los anales de la filosofía en la Edad media, puesto que su objeto no es otro que divulgar la literatura filosófica de ese período mediante la publicación

de manuscritos, ediciones críticas de obras ya publicadas, monografías, etc. En el primer cuaderno, Pablo Correns dió á conocer el libro *De unitate,* que se ha atribuído falsamente á Boecio y es de nuestro arcediano de Segovia Domingo González ó Gundissalinus; labor que ha sido completada más tarde por Jorge Bülow con la publicación de la obra *De inmortalitate* del mismo autor español, y con el trabajo de Bäumker, presentado al Congreso católico de Friburgo y que publicó después en la *Revue Thomiste* (janvier, 1898). Bäumker ha editado el *Fons vitæ* del judío Avicebrón, malagueño de nacimiento y educado en Zaragoza, haciendo seguir al texto una disertación histórica é índices muy copiosos y útiles. Max Doctor, ha expuesto las doctrinas del judío cordobés José Zaddik, haciendo ver que en la obra de éste, *Microcosmos*, hay pasajes tomados del *Fons vitæ* (1).

---

(1) A título de información bibliográfica damos á continuación la lista de las obras aparecidas en la colección *Beiträge*, etc. Ya que nuestros filósofos no se esmeran ni se ocupan en conocer y divulgar las doctrinas filosóficas que en épocas anteriores surgieron en nuestra patria, justo es publicar y aplaudir, por gratitud siquiera, la labor de los extraños que vienen á suplir nuestro descuido é indolencia.

P. Correns: *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate*, Munster, 1891.—Clemens Baumker: *Avencebrolis* (Ibn Gebirol) *Fons vitæ*. Ex arabico in latinum translatus ab johanne Hispano et Dominico Gundissalino. 4 fasc. ibid 1892-95.—Mathias Baumgartner. *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*. Ibid, 1893.—Max Doctor. *Die Philosophie des Jozef* (Ibn) *Zaddik nach ihren Quellen*, insbesondere nach

Como prueba del mérito é importancia de esta colección, resumiremos el juicio que sobre ella ha formulado el eminente historiador de la filosofía medieval Mauricio de Wulf *(Néo-scholastique*, Fevrier, 1898). La publicación de textos, la mayor parte inéditos, está hecha conforme á los métodos modernos de paleografía y crítica diplomática. Las descripciones de las fuentes son muy cuidadosas; los manuscritos, comparados escrupulosamente, y los índices muy bien documentados. En esta colección se advierte un lujo considerable de notas é indicaciones para que el lector pueda enterarse bien hasta de las cuestiones que tienen alguna relación con el punto que se trata de esclarecer, y para que resalte la filiación histórica de los varios elementos que entran á formar la síntesis doctrinal de cada filósofo.

No menos interesante para la historia de la escolástica ha sido la labor de **Ehrle** y **Denifle** en el

---

ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht. Ibid, 1895 —Georg Bulow: *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele*, con un apéndice que contiene el libro del mismo título, *De immortalitate animæ*, de Guillermo de Auvernia, ibid., 1896.—M. Baumgartner: *Die philosophie des Alanus de Insulis*, ibid, 1896.—A. Nagy: *Die philosophische Abhandlungen de J. Al-Kindis*, ibid, 1897.—M. Wittmann: *Die stellung des hl Thomas von Aquin zu Avencebrol*. ibid, 1900.—M. Worms: *Die Lehre von der Anfanglosigkeit des Welt bei den mittelälterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen*, ibid, 1901.—Espenberger: *Die philosophie des Petrus Lombardus und ihre stellung im zwölften Jahrhundert*, ibid, 1901.—Baumker: *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, ibid, 1898.

Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters que vienen publicando desde el año 1885. En él han aparecido, no sólo materiales desconocidos, editados con severa escrupulosidad, sino también monografías de grandísimo interés. Tales son, entre otras, las de Denifle sobre Abelardo, Pedro Lombardo, el maestro Eckart y Enrique Suso, y las de Erle sobre Enrique de Gante y sobre el aristotelismo y augustinismo á fines del siglo XIII. A la asidua colaboración de Denifle en el *Archiv*, hay que añadir su historia de las Universidades de la Edad media y la publicación, ayudado por A. Chatelain, del Cartulario de la Universidad de París (1).

Pero la monografía más sustanciosa y de más resonancia entre los cultivadores de la historia de la filosofía medieval, es la del P. **Mandonnet** acerca de Siger de Bravante. (*Siger de Bravant et l' Averroïsme latin au* XIII *siècle*, Friburgo 1899). En derredor de este filósofo, jefe del averroísmo en el siglo XIII, ha agrupado el eminente dominico de la Universidad de Friburgo, hermosísimos é interesantes cuadros sintéticos de la vida universitaria y de las discusiones científicas de aque-

(1) H. Denifle: *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlín, 1885.—*Les Universités françaises au moyen âge*. París, 1892.—H. Denifle et A. Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tom. I (ab anno 1200-1285), París, 1889; tom. II (ab anno 1286-1350), París, 1891; tom. III (ab anno 1350-1393), París, 1891.—*Auctuarium chartularii Universitatis Parisiensis*, tom I, *Liber Procuratorum Nationis Anglicanæ* (Alemanniæ) ab anno 1333-1406. París, 1894.

lla época. Nadie como él ha sabido señalar con tanta precisión las tres corrientes que se dibujan en el pensamiento filosófico del siglo XIII, platónico-augustiniana, averroísta y peripatética ó albertino-tomista. Mauricio de Wulf cree que el P. Mandonnet ha hecho resaltar excesivamente la oposición entre la escuela platónico-augustiniana y el peripatetismo, pero tales diferencias de apreciación en nada disminuyen el valor inmenso de la obra del ilustre dominico. Este libro, dice S. Delacroix en la *Revue de Synthèse historique* (août 1902), es uno de los mejores y más interesantes; toda la historia de las agitaciones en la Universidad de París entre 1271 y 1276, está descrita de mano maestra; una multitud de cuestiones incidentales están resueltas con extraordinaria sagacidad. Ciertamente, hay que suscribir el juicio de un historiador que recientemente le ha proclamado como uno de los frutos más sabrosos de la literatura medieval.

Rolfes ha comparado la teodicea de Aristóteles con la de Santo Tomás en su libro *Die Gotteslehre bei Th. v. Aquino und Aristoteles erklärt und vertheidigit* (Köln, 1898) y llega en sus entusiasmos por el Estagirita á ver en él las huellas del concepto de la creación. Dos años antes publicó un folleto exponiendo las ideas de Aristóteles sobre la forma sustancial y el alma: *(Die substanziale forme und das begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn 1896.)

Remigio **Stölzle**, profesor en la Universidad de Wurzburgo, aparte de sus discusiones contra el

darwinismo, (1) tiene derecho á ser incluído entre los historiadores, ya por su estudio interesante sobre la doctrina de lo infinito en Aristóteles, ya por sus investigaciones acerca de Abelardo y Giordano Bruno: *(Lehre des unendlichen bei Aristoteles*, 1882; *Abelards Tractat de unitate divina*, Friburgo 1891).

Francisco **Schaub** compara la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad con las teorías del socialismo contemporáneo, en una Memoria premiada por la Facultad de Teología de Munich, haciendo ver la oposición fundamental que hay entre ellas. La moral tomista, según Schaub, descansa sobre la concepción finalista del mundo y sobre la existencia de la libertad, mientras que la filosofía del socialismo se apoya en estas dos hipótesis: materialismo y evolución.

Los estudios históricos entre los escolásticos alemanes sobre la filosofía medieval son muchos, como acabamos de ver, y de muy subido precio. En cambio son muy raras las investigaciones sobre otros terrenos de la historia de la filosofía.

El P. **Gruber** ha escrito una monografía sobre Augusto Comte y el positivismo, muy interesante por la nimiedad con que describe las vicisitudes y peripecias de la vida de Comte y la propagación del positivismo en Francia, Inglaterra, Suecia, Brasil, etc.

El barón de **Hertling**, diputado en el Reichstag

(1) En esta tendencia está escrita su obra *Karl, Ernst von Baer und seine Weltanschaung*, (Regensburg 1897.)

por Baviera, además de la colaboración y ayuda que presta á Bäumker para la colección ya citada, publicó en 1892 una obra acerca de Locke y la escuela de Cambridge, en la cual quiere demostrar que es inexacto considerar al famoso médico inglés como precursor del materialismo. Los que tal juzgan, dice Hertling, no han pasado, en su lectura, del primer libro de los ensayos de Locke. Leibniz no lo considera peligroso para el espiritualismo, á pesar de que combatió las doctrinas de Locke. Este se educó en Oxford cuando aquí se enseñaba la escolástica. En estos y otros argumentos parecidos se apoya Hertling para concluir que Locke se distingue de los escolásticos únicamente en que interpreta la virtud abstractiva de la inteligencia como una función que consiste en comparar y separar las representaciones sensibles.

Hacemos caso omiso de otros escritos de Hertling porque no son de índole filosófica, sino más bien de carácter político-religioso.

Alberto **Stöckl** (1823-1895) es el primero entre los escolásticos alemanes que dió un resumen de la historia de la filosofía (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1870, 3.ª edic. 1889), en el que coleccionó los trabajos parciales que anteriormente había publicado. Uno de éstos es la historia de la filosofía en la edad media, la cual si hoy resulta insuficiente por los nuevos materiales con que la investigación histórica ha enriquecido la literatura filosófica de los tiempos medios, no ha perdido su valor indiscutible en lo que se refiere á la exposición doctrinal. Téngase en cuenta

además que Stöckl es uno de los que iniciaron á mediados del pasado siglo las investigaciones históricas sobre la filosofía escolástica, trabajando al propio tiempo con grandísimo interés en pro de la vulgarización de la doctrina de Santo Tomás en Alemania. A ese fin va encaminado su *Lehrbuch der Philosophie*, uno de los más apreciados entre los maestros de filosofía escolástica y que se ha editado varias veces. Ha escrito además un manual de filosofía de la religión y otro de estética.

Con el título *Geschichte der Idealismus* (Braunschweig, 1897), ha publicado el eminente profesor de la Universidad de Praga **Otto Willmann** (1839), una historia de la filosofía en tres volúmenes de casi ochocientas páginas cada uno. En ella se advierte la predilección del autor por la síntesis feliz del idealismo con el realismo llevada á cabo por la doctrina tomista. Willmann es por otro aspecto un admirador de las ideas pedagógicas de Herbart, cuyas obras ha editado.

SUIZA.—Independientemente de la Universidad de Friburgo, el canónigo Nicolás **Kaufmann**, profesor de filosofía y presidente de la Academia de Santo Tomás, establecida en Lucerna á imitación de la de Roma, trabaja incesantemente por divulgar entre los católicos de Suiza la filosofía del Angel de las escuelas. Aparte de su colaboración en varias revistas, como el *Philosophisches Jahrbuch* y la *Revue Neo-scholastique* y memorias presentadas á los Congresos católicos, merece especial mención su opúsculo *Etude de la cause finale* (traduit de l' allemand par A. Fr. Deiber, 1898), que contiene la exposición fidelísima de la teleología de Aristóteles, doctrina que el autor procura razonar por su parte valiéndose de las nuevas teorías científicas. En esta tendencia á modernizar la síntesis escolástica se ha inspirado siempre la labor de Kaufmann, y por eso, en un artículo que escribió en el Schweizerische Kirchenzeitung (14 Marzo 1902), hablando del Pontificado de León XIII y el neo-tomismo, decía que éste debe aprovechar las modernas síntesis filosóficas, sobre todo en lo que concierne á la psicología y criteriología.

En HUNGRÍA el profesor Juan **Kiss** empezó á publicar, casi al mismo tiempo que el doctor Commer su *Jahrbuch*, una revista *Bolcseleti folyóiratt*, dedicada exprofeso á la restauración de la filosofía tomista. En una memoria que presentó al Congreso internacional de católicos (1895), sobre la naturaleza y clasificación de las categorías, sostiene el doctor Kiss, fundándose en muy atinadas observaciones, que no deben considerarse como verdaderas categorías las que suelen indicarse con las palabras *quando*, *ubi*, *situs* y *habitus*. Estas representan, á su juicio, aspectos distintos de la categoría de relación.

Como representantes del tomismo en Hungría, podemos citar al P. **Haidn**, autor de un manual de psicología; al profesor **Lubrich**, conocido por su obra de cosmología; Julio **Koráry**, que ha impugnado las exageraciones del transformismo y positivismo; doctor **Szilvek**, etc. Finalmente, hay es-

tablecida en Budapest una academia de Santo Tomás.

Bohemia.—En las ideas de Santo Tomás están inspiradas las obras de **Pospisil**, *Philos. nach den Grundzätzen des hl. Th. v. Aquino*, 1885; de **Havaty**, *Analise der Philos. des hl. Th. v. Aquino*, 1885; de Eugenio **Kaderavek**, *Die menschliche Seele an sich betrachtet*, 1883; *Vergleichung der christ. Phil. mit einigen Philosophien der Neuzeit*, 1885; *Psycologie*, 1894; de P. **Vychodil**, *Beweise für die Existenz Gottes und ihre Geschichte*, 1889, etcétera.

En Holanda, que por sus ideas religiosas se halla fuera del influjo del Pontificado, estableció el gobierno (1894) en la Universidad municipal de Amsterdan una cátedra de filosofía tomista. De ella fué encargado el P. dominico **De Groot**.

En Inglaterra, la lucha con los teólogos protestantes ha absorbido en gran parte la labor de los pensadores católicos; pero en estos últimos años se nota ya una reacción muy marcada en pro del escolasticismo. Una prueba de esto son las indicaciones del director del colegio de Queen en Irlanda, recomendando la *Summa philosophica* del P. Zigliara, para los exámenes de filosofía en la Universidad de Dublin.

Uno de los primeros filósofos que en el Reino Unido han escrito de metafísica en sentido escolástico, es Tomás **Harper**, *The Metaphysics of the Schools*, 3 vol., Londres, 1879-84.

Posteriormente, bajo la dirección de R. F. Clarke, ha empezado á publicarse un manual de filosofía católica (Londres, 1888), en el que sus autores no se limitan á compendiar las doctrinas de Santo Tomás, sino que procuran adaptarlas á las exigencias del pensamiento moderno. Esta aspiración se nota principalmente en la psicología de **Maher**, S. J., la cual puede considerarse como una de las mejores producciones psicológicas del escolasticismo, puesto que en ella aparece revestido el fondo metafísico de la Edad media con las investigaciones fisiológicas del presente (1).

En la actualidad se trata de fundar en Irlanda una Universidad católica. Los encargados de realizar el proyecto llamaron en Diciembre de 1901 á Mgr. Mercier, director del Instituto filosófico de Lovaina, para oir sus autorizados consejos sobre la materia, y principalmente para enterarse de la organización de su Instituto, tan prestigioso en el mundo católico.

(1) Las obras que comprende ese manual, publicadas hasta el presente, son: *Moral Philosophy*, *The Firts Principles of Knowledge* y *General Metaphysics*, por Juan Rickaby; *Logic*, por R. J. Clarke, y *Psychology*, por Miguel Maher.

CAPITULO XVII

El escolasticismo en Bélgica

En pocos países ha progresado tanto el renacimiento neo-escolástico como en Bélgica.

Adelantándose á los consejos de la Encíclica *Aeterni Patris*, el dominico P. **Lepidi,** prefecto de estudios en el colegio de la Inmaculada Concepción de Lovaina, no sólo impugnaba valientemente las arbitrariedades de los ontologistas sobre la visión en Dios de las verdades universales, y rectificaba las interpretaciones violentas que éstos hacían de algunos pasajes de Santo Tomás y San Agustín, sino que en sus *Elementa philosophiæ christianæ* (1875-1879), presentaba con claridad y método las doctrinas escolásticas concernientes á la lógica y ontología. Nombrado después profesor de la Minerva en Roma, continuó dando pruebas de su entusiasmo por la Escuela en sus *Opuscules philosophiques*, traducidos del italiano por E. Vignon (París, 1900).

Cotemporáneo del Padre Lepidi, el abate **Van**

Weddingen emprendió brillantemente su carrera científica con una Memoria, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme* (1875), que fué premiada por la R. A. de Bruselas. Comprende dicha Memoria: la dialéctica de San Anselmo, su metafísica general é ideología, la naturaleza de la sustancia física, la teodicea y las relaciones entre la filosofía y la teología.

Dejando á un lado su *Apologética* que, traducida por el obispo Gialdini, tuvo gran aceptación en la Universidad Gregoriana (1), y sus comentarios á la Encíclica *Aeterni Patris* señalando los rumbos que debe seguir la restauración de la filosofía cristiana, nos fijaremos en su obra extensísima (cerca de 900 páginas en 4.º), *Essai d'introduction a l'étude de la philosophie* (Bruselles, 1889). En ella estudia la cuestión, que tanto ha preocupado á partir de la crítica de Kant, sobre «las bases de la objetividad del conocimiento en el dominio de la espontaneidad y de la reflexión.» Según Van Weddingen, los fenómenos de conciencia son el punto de partida y como el eje central á donde convergen las percepciones sensibles y los procesos más complicados de la investigación filosófica. Por la conciencia del yo adquirimos la idea de una realidad existente, la idea de ser; pero éste es inconcebible si no se le supone determinado por sus propiedades y por su naturaleza. Y como todo lo que pensamos, lo pensa-

(1) Así lo dice Picavet en la *Revue philosophique*, mars, 1892.

mos bajo la forma de ser, resulta que el principio de "determinación interna„ constituye la ley fundamental del espíritu y el requisito indispensable de todo conocimiento. Expresión de esa ley vienen á ser los principios de identidad y de contradicción y el principio del orden ó de la síntesis orgánica de las actividades específicas é individuales del ser; pero que aquéllos se aplican preferentemente al órden lógico, y éste al orden dinámico ó de la naturaleza. La ley de determinación interna es el motivo supremo de la objetividad de los conocimientos empíricos, porque si pudiera haber conflicto constante entre las cualidades de las cosas exteriores y los informes que de ellas obtenemos por los sentidos y la conciencia, sería imposible librarnos de los peligros que ofrece la vida de relación con el mundo exterior. La objetividad de las leyes de la naturaleza puede comprobarse por la experiencia. Los principios necesarios y universales de la razón expresan los aspectos generalísimos de las cosas, y ésto, unido á la evidencia avasalladora con que se imponen á nuestro espíritu, constituye una prueba irrecusable de su objetividad.

Tal es en resumen la solución que Van Weddingen da al problema crítico del conocimiento, solución que él ha procurado contrastar con todas las opiniones de los filósofos contemporáneos, á quienes ha leído y estudiado muy á fondo y con un espíritu altamente conciliador. No es Van Weddingen del número de aquellos filósofos que se proponen exclusivamente restaurar el pensa-

miento medieval sin rectificaciones ni enmiendas, sino de los que aspiran á completarlo y modernizarlo.

Aparte de los dos filósofos precedentes y de algunos otros menos conocidos, hallamos en Bélgica dos centros de enseñanza, en los cuales el cultivo de la filosofía escolástica ha dado abundantes y escogidos frutos. El colegio "máximo„ de los PP. Jesuítas y la Universidad católica de Lovaina han trabajado con tal ahinco por la restauración y propaganda de la filosofía tomista, que á ellos se debe en gran parte la resonancia y el prestigio que en estos últimos años ha logrado esta dirección filosófica.

La obra en que el P. **Van der Aa** resumía sus lecciones de cátedra, halló tan favorable acogida en las escuelas de Bélgica, Francia, España y los Estados Unidos, que se agotó inmediatamente la primera edición. Sin ser una obra magistral, el citado jesuíta es tan escrupuloso en el plan y exposición de las materias, que casi raya en los límites de la exageración, y por el afán de las divisiones y subdivisiones resulta complicado su *Praelectionum Philosophiæ scholasticæ brevis conspectus* (2.ª edic., 1888). En cuanto á la doctrina, el P. Van der Aa es rigurosamente escolástico. En su lógica se advierte el influjo de Tongiorgi, cuya teoría de las tres verdades admite como solución del problema crítico; examina el cálculo de probabilidades y trata de la inducción, pero sin darle la importancia que merece, puesto

que se empeña en identificarla con el silogismo (1).

No un compendio sino un tratado completísimo de cosmología es la obra del P. **De San** *(Praelectiones metaphysicae specialis.* Tomo I, *Cosmologia*, Lovanii, 1881), que puede reputarse como el estudio más serio y personal, dentro de la dirección escolástica. Ya en las primeras páginas en donde expone los sistemas panteístas, se advierte que el P. De San no es de los que impugnan las opiniones de los demás sin haberlas leído en sus obras; él ha estudiado á conciencia los escritos de Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, etc.; por eso su crítica es verdaderamente objetiva, como suele decirse. El capítulo que consagra al estudio de la naturaleza de los cuerpos es muy interesante, ya por el plan rigurosamente científico, ya porque á los argumentos triviales fundados en la naturaleza de la mutación sustancial, precede un resumen de las leyes químicas que más relación pueden tener con el problema, para deducir de ellas una confirmación de la teoría escolástica. Esta tendencia á aproximar las conclusiones de la cosmología con los datos de las ciencias físico-químicas se advierte en los restantes capítulos de la obra, principalmente en el que trata de la actividad de los cuerpos.

Algunos años más tarde empezó el P. **Lahousse** á publicar sus *Praelectiones* de filosofía escolás-

(1) Es digna de notarse, por lo infantil, la definición que da de la locura: *somnium vigilantis permanens et invincibile.*

tica (1), que forman un curso de más de dos mil páginas de impresión. Es menos original y sólido en sus razonamientos que el P. De San y mucho menos enterado del movimiento filosófico contemporáneo (2); así vemos que atribuye á los positivistas la afirmación de que por los métodos inductivos no puede conocerse ninguna ley física con certeza. Tampoco nos parece muy lógico el orden con que resuelve el problema crítico, puesto que empieza demostrando la existencia de los cuerpos y después la objetividad de las sensaciones, cuando parece que debiera haber seguido un orden inverso. Sostiene que la percepción sensible es inmediata en las sensaciones de la vista y del tacto, pero cree que los demás sentidos sólo perciben las modificaciones orgánicas. En las cuestiones escolásticas acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia y entre los sentidos internos se inclina del lado de Suarez, así como también es defensor de la ciencia media y del concurso simultáneo.

Muy otra ha sido la labor del P. **Castelein** en su *Cours de philosophie.* I. *Logique* (Namur, 1887). II. *Psychologie* (ibid., 1889). En el primer volu-

(1) *Praelectiones Logicæ et ontologiæ* (Lovanii, 1887).— *Metaphisicae specialis* (1888). Posteriormente en 1892 publicó un manual de filosofía para uso de los Seminarios con el título de *Suma phil ad mentem Sti. Thomae.*

(2) No ocurre lo mismo en su tratado teológico *De vera religione* (Lovanii, 1897). En él discute muy á fondo algunos de los problemas planteados por los racionalistas que se ocupan en historia de las religiones.

men, que es muy extenso, más de 500 páginas al lado de las materias peculiares de la lógica escolástica, trata de la inducción, de la hipótesis y de los métodos experimentales. En el segundo, tras una exposición sumaria de la psicología escolástica, detiénese en confrontar ésta con los datos de la fisiología contemporánea. Esto último, que el P. Castelein considera como una parte accesoria de su trabajo es, á mi juicio, lo más interesante. Comprende los puntos siguientes: 1.º, estudio de los órganos y de sus funciones; 2.º, examen de los modernos descubrimientos de la fisiología, para demostrar que éstos, lejos de favorecer al materialismo, confirman la doctrina psicológica de la Escuela; 3.º, la psicología escolástica y el hipnotismo. En este punto sostiene el Padre jesuita que la práctica del hipnotismo no es en sí una cosa mala que Dios haya confiado á la acción y dirección del espíritu malo. Creer esto, dice, sería una superstición.

Esa misma tendencia á cimentar y enriquecer la filosofía escolástica con las conclusiones de las ciencias físico-naturales palpita en la obra del P. **Carbonèlle,** *Les confins de la science et de la philosophie* (2.ª edic., París 1881, 2 vol.), director de la importante *Revue des questions scientifiques*, órgano de la Sociedad científica de Bruselas. La teoría atómica, el infinito en el espacio y en el tiempo, la creación, las leyes generales del universo en sus relaciones con la providencia y la oración: todo esto, con la discusión de las ideas racionalistas y positivistas sobre cada uno de esos

problemas, es el objeto del primer volumen. El segundo lo dedica al estudio de las cuestiones biológicas, como por ejemplo, las acciones vitales, las fuerzas voluntarias, los movimientos musculares y las sensaciones, origen y formación de los organismos, etc.

Al lado de éstos bien pueden colocarse los magistrales estudios del dominico P. **Munnynck**, publicados en varias revistas filosóficas. De entre ellos citaremos, por su trascendencia, el que apareció en la *Revue Nèo-scolastique* del año 1899 sobre la hipótesis científica, que es un examen muy juicioso de la naturaleza, valor dialéctico y condiciones de la hipótesis causal aplicada á las ciencias. En otro trabajo, *La conservation de l' énergie et la liberté morale* (París, 1901), demuestra que la libertad no es incompatible con la ley de la permanencia de las fuerzas, fundándose en que el ejercicio de la voluntad libre no exige la producción de nueva fuerza.

En la Universidad de Lovaina, si bien algunos profesores de filosofía, como Laforet, Ubaghs, etcétera, acariciaban las doctrinas del tradicionalismo y ontologismo, otros, en cambio, poniéndose enfrente de esas tendencias trabajaban por restaurar la filosofía escolástica.

A este número pertenecen **Dupont** (1836), **Bossu** (1837) y Fernando **Lefebvre** (1821).

El primero, profesor de teología, escribió una teodicea, en la cual, huyendo del ontologismo tan en boga por aquel entonces, rechaza la demostra-

ción de la existencia de Dios por las ideas necesarias, el argumento de San Anselmo y la prueba psicológica de Descartes. En las teorías de la ciencia media y del concurso divino á la acción de las causas segundas, sigue la escuela de los jesuítas. La tendencia de oposición al ontologismo manifiéstase principalmente en su *Ontologie* (1875), puesto que dedica capítulos enteros á la refutación de las opiniones de Rosmini sobre la idea de ser, y de Sans-Field y demás ontólogos sobre el origen de la idea de infinito. Presenta Dupont la materia correspondiente á la metafísica general, dividida en cuatro partes: el ser y sus propiedades, las categorías ontológicas (que reduce á cuatro, sustancia, cualidad, cuantidad y relación), las causas y discusión de las teorías modernas sobre este asunto y, por último, trata de la perfección del ente.

Aunque Bossu no es un perfecto escolástico ni en su método ni en la solución de algunas cuestiones de escasa importancia, tampoco se le puede contar en el número de los ontologistas ó tradicionalistas, puesto que en los puntos capitales de su *Sommaire de philosophie*, se acomoda al criterio de la Escuela.

Por último, Lefebvre, profesor de filosofía en el Instituto de San Luis de Bruselas y después en Lovaina, se ha distinguido principalmente por su tratado de Lógica. No es éste una mera exposición de la teoría del silogismo, sino que su autor ha procurado ampliar el marco de la lógica aristotélica utilizando las modernas investigaciones de

Stuart Mill acerca de los métodos experimentales, y el interesante trabajo de Naville acerca de la hipótesis. En cuanto á las relaciones entre la inducción y el silogismo, sostiene que estos dos procedimientos de la razón humana se completan mútuamente. Por la inducción obtenemos las proposiciones universales que emplea el silogismo, y éste á su vez sirve para comprobar, por aplicación á los casos particulares, las leyes que aquélla descubre. En la parte crítica es muy superior á la inmensa mayoría de los manuales escolásticos, siendo de notar el concienzudo examen que ha hecho Lefebvre de las doctrinas de Descartes, del subjetivismo de Kant y de las afirmaciones positivistas.

Finalmente, en estos últimos años el abate Luis **Du Roussaux**, profesor en el Instituto de San Luis de Bruselas, ha publicado unos *Elèments de logique* (Bruxelles, 1894) que, por su claridad, precisión y método pueden competir con cualquier manual de lógica. La Lógica es la ciencia de las relaciones fundamentales del pensamiento con la verdad. Comprende dos partes: la Dialéctica, que estudia las leyes de la verdad formal, la conformidad del pensamiento consigo mismo, y la Crítica que estudia las leyes de la verdad real, ó sea la conformidad del pensamiento con las cosas.

La dialéctica ó lógica formal, en armonía con el trabajo del pensamiento, comprende las formas deductivas, que son las formas de la razón abstracta, las formas inductivas, que son las de la experiencia (observación, interpretación, induc-

ción, hipótesis y analogía) y las formas científicas, que dan al pensamiento su organización definitiva (definición, división, demostración y método). Siguiendo este orden de materias, Roussaux estudia en la crítica ó lógica real la legitimidad de la razón, la legitimidad de la experiencia y la legitimidad de la ciencia.

A esta sencillez de plan hay que añadir la sorprendente habilidad con que Roussaux sabe compendiar la doctrina sin pecar de oscuro ni de superficial. El manual de este reputado maestro es un verdadero modelo.

Con ser de innegable trascendencia para el escolasticismo la brillante labor de todos estos filósofos belgas, no puede compararse, sin embargo, con el vigoroso impulso que ha sabido dar á la filosofía católica, Mgr. Mercier, director del Instituto filosófico de Lovaina. Este pensador eminente, además de señalar nuevos derroteros al pensamiento filosófico, ha logrado reunir en torno suyo una pléyade brillantísima de pensadores ilustres que, animados del mismo espíritu y orientados en la misma dirección, trabajan para dar nueva savia al escolasticismo medieval.

De ellos hablaremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO XVIII

La escuela filosófica de Lovaina

I. Sus orígenes: Mgr. Mercier y su programa.—II. *El Cours de philosophie* de Mgr. Mercier; sus discípulos.—III. Principales instituciones académicas de la Escuela filosófica de Lovaina. Su importancia.

La antiquísima y prestigiosa Universidad de Lovaina ha adquirido un nuevo timbre de gloria en nuestros días con la creación del ***Instituto superior de filosofía;*** no precisamente porque haya proporcionado un centro más para la enseñanza de la filosofía tomista, sino porque el director y profesores de ese Instituto, aun inspirándose en la doctrina del ángel de las Escuelas, han presentado horizontes nuevos á la filosofía católica y la han rejuvenecido discretamente con los innegables progresos de la ciencia moderna. Palpita en el fondo de sus ideas el espíritu escolástico, alardean de ser fieles discípulos de Santo Tomás; pero pocos con mejor derecho que los profesores de

Lovaina pueden ostentar el título de neotomistas ó neoescolásticos, puesto que la restauración del escolasticismo por ellos iniciada, ajústase á un programa nuevo y presenta fisonomía propia é independiente al compararla con las otras direcciones que ha tomado la restauración escolástica dentro del catolicismo, logrando de esta suerte reunir en torno suyo una buena porción de colaboradores entusiastas que participan de los mismos ideales y aspiraciones, y formar por ende una *escuela* filosófica en el sentido riguroso de la palabra.

El iniciador y director de este movimiento es Monseñor **Desiderio Mercier**.

Nacido en Braine l' Alleud (Bravant wallon) en 21 de Noviembre de 1851, su vocación al sacerdocio le llevó al Seminario de Malinas, donde hizo los primeros estudios de filosofía y teología. Para completar su carrera de teología marchó á la Universidad de Lovaina, cuyas cátedras frecuentó por espacio de cuatro años, y á continuación le encomendó su prelado la enseñanza de la filosofía en el Seminario menor de Malinas. Dió tales muestras de talento y vocación científica durante su permanencia en Lovaina y su profesorado en Malinas, que cuando los obispos de Bélgica, obedeciendo á indicaciones de León XIII, crearon una cátedra de Filosofía tomista en la Universidad de Lovaina, fué llamado el joven sacerdote Desiderio Mercier para que se encargase de explicarla. Con este motivo aumentáronse sus entusiasmos por la filosofía, y pára responder dignamente á tan honrosa distinción, explicó en cursos sucesivos las varias disciplinas que aquella comprende, en vez de limitarse á dar todos los años un resumen, labor que le hubiera sido menos penosa y difícil. En cambio, por este procedimiento no hubiera conseguido formar discípulos que pudieran ayudarle en la nobilísima empresa, que más tarde le fué confiada, de organizar un centro de enseñanza superior para la filosofía escolástica.

Muy buena impresión debieron causar á León XIII las universidades de Bélgica durante su permanencia como Nuncio apostólico en este país, puesto que si bien al principio de su pontificado, algunos meses después de publicar la Encíclica *Aeterni Patris*, se limitaba á recomendar al cardenal arzobispo de Malinas, Mgr. Dechamps, la fundación de una cátedra de filosofía tomista, no tardó en manifestar sus vivísimos deseos de que se ampliaran aquellos estudios. En un Breve dirigido al entonces arzobispo de Malinas, Mgr. Gossens, le decía el Santo Padre: "Nos parece que sería muy útil y ventajoso el establecer un cierto número de cátedras nuevas, para que con estas enseñanzas diversas, sabiamente distribuídas y coordinadas entre sí llegue á formarse un Instituto de filosofía tomista, dotado de existencia propia„. Y para animarle más á la realización y buen éxito de la obra, le envió un donativo de ciento cincuenta mil francos.

También en esta ocasión fué Mgr. Mercier el designado por el episcopado belga para llevar á feliz término los deseos del Papa, y en un infor-

me (1) presentado á la asamblea general de católicos reunida en Malinas (Septiembre de 1891), trazó las líneas generales á que debía someterse la organización del nuevo centro de filosofía, é indicó claramente la dirección que pensaba dar á estos estudios.

En ese informe, que es una pintura al vivo de la situación de la ciencia entre los católicos, trazada sin prejuicios de clase, tan frecuentes en esta materia, y con la valentía y celo de un apóstol, está contenido todo el programa de la escuela filosófica de Lovaina.

Los católicos, dice en ese documento, viven aislados en el mundo científico; su labor se mira con indiferencia, y sus revistas, ó no salen del círculo de los creyentes, ó si salen no llegan á formar eco. El clero representa la clase directora en la Iglesia católica; pero, ¿no es verdad que si bien se le reconoce como piadoso, ferviente y caritativo, en cambio se le considera como ajeno y aun hostil á las tareas científicas?

Este aislamiento contribuye no poco á que arraigue el prejuicio de que hay verdadera oposición entre la ciencia y la fe, á que la humanidad se divida en dos grandes fracciones antagónicas: á un lado los creyentes, á los cuales se supone una piedad ciega; á otro los incrédulos, que se arrogan el monopolio del pensamiento libre y del saber.

---

(1) *Rapport sur les études superieures de philosophie* (Louvain, 1891).

Hoy sólo se reconocen dos aristocracias poderosas, la del dinero y la de la ciencia. El prestigio del sacerdote ante el pueblo estriba en no pertenecer á la primera; su debilidad proviene de que, según la estimación general, no ocupa un lugar eminente en el mundo de la ciencia, la cual tiene un encanto seductor para las capas inferiores de la sociedad.

¿Y cuáles serán las causas de este aislamiento en que nos encontramos?

Es indudable que algunos espíritus ofrecen oposición sistemática y hostil á todo lo que no se presenta con el manto de la incredulidad; pero esos tales, lejos de ser la regla general, constituyen una excepción en el mundo sabio, y no se encuentran en las capas superiores, sino entre los vulgarizadores de segunda ó tercera fila.

De mayor trascendencia es la *idea preconcebida* de que el sabio católico es un soldado al servicio de su fe religiosa, y por consiguiente, que la ciencia en sus manos viene á ser exclusivamente un arma para defender su «credo». Muchos imaginan que el sabio católico está incesantemente bajo la presión de un anatema que le imposibilita para el cultivo libre y desinteresado de la ciencia. De aquí la desconfianza con que suele mirarse toda publicación católica, porque se la considera como un alegato *pro domo*, como una tesis de apologética á la cual de antemano se le niegan los honores de un examen imparcial y objetivo.

¿Qué hacer para borrar este prejuicio tan co-

rriente? ¿Ocultar acaso nuestra bandera y aparentar una neutralidad imposible y engañosa? De ningún modo. "La neutralidad en materia de opiniones, decía Julio Simón á propósito de la enseñanza primaria, es lo más deshonroso que hay en el mundo.... No hay escuela verdaderamente neutra, y si la hubiere no podría por ello envanecerse, sino avergonzarse.„

Todavía es más imposible la indiferencia doctrinal tratándose de estudios superiores.

¿Son, por ventura, indiferentes esos sabios materialistas que proclaman á priori la eternidad de la materia y la trasformación de lo inorgánico en células vivientes y en tejidos orgánicos, ó esos otros que se glorían de no pasar los límites de lo ciertamente comprobado por la experiencia, y sin embargo dan por supuesto que todo deriva de los sentidos y de la observación sensible, como si la existencia de un ser sin cualidades materiales implicara una contradicción ineludible?

Nadie que piensa puede ser indiferente en sus opiniones por más que se empeñe, y nosotros, afortunadamente, no tenemos que sonrojarnos ni de nuestras convicciones ni de nuestras creencias. Pero la profesión de fe católica no debe ser obstáculo para las generosas iniciativas del sabio ni aun siquiera para los atrevimientos del genio.

No se cree la Iglesia con la misión de cortar los errores en el momento mismo en que aparecen; de ordinario sabe esperar á que el error caiga por la pesadumbre de sus propias consecuencias, persuadida como está de que el error puede ser el

heraldo y muchas veces el compañero de la verdad, y de que el espíritu humano, para arrancar una partecita de verdad á lo desconocído, tiene que atravesar largos y penosos senderos en los que á primera vista parece extraviarse.

Imitemos, pues, la conducta prudentísima de la Iglesia, y no pongamos dificultades á la libertad legítima del hombre de ciencia con el pretexto de una excesiva preocupación religiosa.

La revelación y la Iglesia no son más que *norma negativa* para la ciencia humana, y sería comprometer la ciencia y la fe si nos apresurásemos á ver una confirmación del dogma en hipótesis que no han obtenido una comprobación rigurosamente científica, ó imaginásemos conflictos que no hay, ó contradiciones aparentes entre una y otra. En uno y otro caso nos exponemos á las burlas de la incredulidad.

Otra de las causas que más contribuyen á nuestro aislamiento en el mundo científico, es nuestra manera de cultivar la ciencia.

«Para muchos de entre los nuestros, la ciencia consiste principalmente en *aprender*, en coleccionar los resultados ya adquiridos, y en procurar *sintetizarlos* bajo la dirección de la fe ó de la metafísica espiritualista. La ciencia contemporánea no hace gran aprecio de estos cuadros comprensivos, de estos procedimientos sintéticos; es, ante todo, una ciencia de observaciones parciales, minuciosas, una ciencia de análisis. Nosotros, por el contrario, bajo la influencia de nuestra educación teológica que parte de principios inmutables para

deducir de ellos las consecuencias, por respeto á una tradición cuyo depósito tenemos el honor de custodiar, por temor quizá á ciertas sorpresas de lo desconocido ó á temerarios atrevimientos, continuamos siendo ante todo hombres de ***síntesis***.»

«De esta manera distinta de considerar la ciencia, resulta como corolario, que los católicos se resignan con demasiada facilidad al papel secundario ***de adeptos*** de la ciencia, y muy pocos entre ellos ambicionan por trabajar en lo que se ha llamado ***ciencia por hacer;*** muy pocos aspiran á reunir y preparar los materiales que deben servir para formar en lo futuro la síntesis rejuvenecida de la ciencia y de la filosofía cristiana.»

Para evitar este aislamiento en que se encuentran los católicos en el mundo científico, hace falta, dice Mgr. Mercier, formar ***hombres***, en el mayor número posible, que se consagren al cultivo de ***la ciencia por sí misma,*** sin fin profesional, sin fin apologético directo, que ***trabajen de primera mano*** en preparar los materiales del edificio científico, contribuyendo de esta suerte á su elevación progresiva. Es necesario, como ha dicho ya el inmortal León XIII, que en los diferentes dominios de las ciencias experimentales, tengamos investigadores y maestros, que por su esfuerzo propio y sus propias obras, conquisten el derecho de hablar al mundo sabio y de hacerse oír, y entonces, cuando se vuelva á repetir la eterna objeción de que la fe ciega, de que la fe y la razón son incompatibles, responderemos mejor que con volúmenes eruditos, mejor que recu-

rriendo al pasado, con el testimonio de hechos actuales y vivientes.

Y concretando más su pensamiento en orden á las ciencias filosóficas, sabido es, dice que la observación científica ha ensanchado prodigiosamente sus fronteras y que los moldes de la filosofía antigua resultan hoy muy estrechos y hay necesidad de ampliarlos. Siendo la filosofía el conocimiento de la universalidad de las cosas por sus causas supremas, ¿no es evidente que para llegar á las causas supremas hay que pasar por las más próximas y cuya investigación corresponde á las ciencias especiales?

Proponiéndose, pues, el filósofo establecer una síntesis superior fundada en los hechos comprobados por las ciencias especiales, al estudio de cada disciplina filosófica, habrá de acompañar el conocimiento del grupo correspondiente de las ciencias de observación: á la ***cosmología***, las ciencias físicas y matemáticas; á la ***psicología***, las ciencias naturales ó biológicas; á la ***criteriología***, las ciencias históricas; á la ***filosofía moral***, las ciencias sociales, económicas y políticas.

Como un ejemplo de las reformas que se propone realizar, indica respecto de la ciencia psicológica, que además de la asignatura de psicología propiamente dicha, hay que establecer, por lo pronto, cátedras de biología general para el estudio de la célula, aparte de los cursos de botánica y zoología para el estudio de los organismos más complejos de los vegetales y animales; un curso de embriogenia en que se examine el origen de

los seres vivos; cursos de anatomía y fisiología exponiendo las condiciones de la actividad superior del alma; y, finalmente, una cátedra de psicología experimental ó psicofisiología destinada á estudiar más de cerca las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Tal era el nuevo programa de estudios filosóficos que Mgr. Mercier presentaba á la asamblea de Malinas.

Bien se comprende que, á pesar de las excelencias y bondades de este proyecto de reforma, á pesar de que se señalaban nuevos derroteros á la filosofía católica, todo hubiera sido completamente esteril sin un hombre de superior talento de organización que lo llevara á la práctica. Por eso, más que por el plan de reforma, hay que aplaudir á Mgr. Mercier su habilidad y exquisita prudencia en la ejecución de ese programa, en la implantación de esos estudios, y sobre todo, en el acierto con que procedió al designar los maestros y colaboradores, asunto el más importante de esta clase de organismos.

Así lo comprendió el maestro de Lovaina, y para asegurarse del éxito, aun cuando todos los estudios que él juzgaba complemento necesario de la filosofía, tenían ya su cátedra y su maestro en la Universidad, reclutó el personal para el Instituto de entre sus discípulos predilectos. Thiery, Nys, Deploige y de Wulf fueron los designados para las nuevas cátedras. Pero antes de desempeñar un cargo tan difícil y comprometido, quiso que completaran su educación científica con los

mejores maestros europeos. Thiery, doctor en ciencias físicas y matemáticas, asistió dos años al laboratorio de Wundt en Leipzig. Nys, que después del doctorado en filosofía, se dedicó á estudios especiales de química, marchó á continuarlos bajo la dirección del profesor Ostwald. Deploige, doctor en Derecho y Letras, permaneció largo tiempo en Suiza estudiando las cuestiones económicas y políticas, y finalmente, Mauricio de Wulf había probado suficientemente sus aptitudes para la investigación histórica con el trabajo sobre la ***Historia de la filosofía escolástica en los Paises Bajos***.

II

La incesante labor que supone el organizar y dirigir personalmente un centro de enseñanza para la filosofía, con nuevo programa y nuevos métodos, no le ha impedido á Mgr. Mercier el proseguir en sus tareas filosóficas y acrecentar el caudal de sus conocimientos dando más amplitud y desarrollo á sus primeros esbozos de restauración de la filosofía escolástica. Y á la manera que el filósofo que se limita á manejar las obras inspiradas en el criterio de su escuela filosófica, es muy difícil, por no decir imposible, que aporte á ella algún elemento nuevo y verdaderamente progresivo, así también el escolástico que como Mgr. Mercier ha hecho materia de estudio de las obras de Kant, Spencer, Wundt, Fouillée y demás filó-

sofos contemporáneos de mayor resonancia, no puede ser un mero repetidor de la escolástica medieval. Por otra parte, el pensador ilustre de Lovaina no ha tomado sus ideas escolásticas de compendios ni de autores que han escrito *ad mentem Sti. Thomae*, sino que las ha bebido en sus fuentes, es decir, en los maestros Aristóteles y Santo Tomás, y de ellos se ha asimilado, no sólo las ideas, la ciencia hecha, sino el espíritu investigador y la independencia de juicio con que se nos muestra el filósofo de Stagira, y el carácter ecléctico y eminentemente razonador del Angel de las Escuelas.

Por todos estos motivos, su síntesis filosófica no presenta los resabios de la filosofía cartesiana que son tan frecuentes en otros escolásticos, ni prescinde de las cuestiones planteadas por la filosofía moderna, ni ofrece las incoherencias en que suelen incurrir los que sin conocer á fondo la escolástica quieren sobreañadirle las nuevas teorías, y no aciertan á enlazarlas convenientemente.

Pero no adelantemos juicios y pasemos á exponer los cuatro primeros volúmenes del *Cours de philosophie* (1) del Instituto de Lovaina, publicados por Mgr. Mercier.

---

(1) Vol. I.—*Logique*, 1.ª edic., Louvain, 1879; 2.ª edic. 1897; 3.ª, muy aumentada y corregida, 1892.—Vol. II. *Ontologie ou métaphysique genérale*, 2.ª edic., Louvain, 1894 (anteriormente habíase publicado una edición autografiada); 3.ª edic., muy aumentada, 1902.—Volúmen III. *Psychologie*, Lovain, 1892 (después de dos ediciones autografiadas), 2,ª edic. 1894 y 5.ª edic. 1899,—

Lógica.—Es la aristotélica, pero ampliada, rejuvenecida, y sobre todo ajustada á un plan severamente razonado: ideas, términos, proposiciones y juicios, raciocinio deductivo é inductivo, la "lógica sistemática„ que comprende la ciencia, los medios de adquirirla (definición, división y demostración) y de sistematizarla (métodos científicos).

La labor del ilustre filósofo de Lovaina en esta disciplina, que desde Aristóteles viene considerándose como el instrumento necesario para la filosofía y la ciencia, ha consistido principalmente en suprimir las impertinencias dialécticas con

---

Vol. IV. *Criteriologie genérale*, Louvain, 1894. 4.ª edic. (habíanse publicado ya tres ediciones autografiadas). Además ha publicado en autografía sumarios de Cosmología, de Teodicea y de Filosofía moral.

A estas obras hay que añadir: *Discours d' ouverture du cours de phil. de S. Thomas*, Louvain, 1882.—*Le determinisme mécanique et le libre arbitre* (Revue Catholique de Louvain, 1883-84).—*Rapport, sur les études supérieures de phil.*, Louvain, 1891.—*La definition philosophique de la vie*, 2.ª edic., 1898.—*Les origincs de la phychologie contemporaine*, ibid., 1898, y varios artículos de no escaso interés en la *Revue Noo-scholastique*, *Le Museon*, *Divus Thomas*, *Annales de phil. chrétienne* y en otras revistas. De entre las varias traducciones que se han hecho de las obras de Mercier, citaremos la versión italiana de Psicología por S. Bersani (Piacenza, 1900), y la versión polaca de *Los origenes de la psicol. contemp.*, de la *Lógica* y de la *Criteriologia* (Varsovia, 1900 y 1901).—*De los Origenes*, etc., nos ha dado una traducción muy esmerada el P. M. Arnáiz (Madrid, 1901), y en la biblioteca «La España moderna» se han traducido la *Lógica*, por el Sr. F. Lombardía, y la *Psicología*, por el laborioso discípulo de Lovaina Julián Portilla.

que la recargaron los escolásticos decadentes, y en estudiar á fondo otras cuestiones de capital importancia planteadas por los lógicos ingleses.

De entre estas cuestiones con que enriquece la lógica de Aristóteles, mencionaremos en primer término la relativa al proceso inductivo.

Generalmente los escolásticos conciben la inducción como un raciocinio en el cual se concluye de la especie ó del género lo que en las premisas se afirma ó se niega de los individuos ó de las especies (Sanseverino, Liberatore, Zigliara, etc.); un razonamiento que de la enumeración suficiente de los singulares conocidos por la experiencia infiere rectamente una verdad universal (Pesch). Y sostienen que sólo la llamada inducción completa, *per omnium enumerationem procedens*, concluye legítimamente, y que á ella debe reducirse la inducción incompleta para que sea aceptable en buena lógica su conclusión.

Mgr. Mercier sostiene, por el contrario, que esa inducción no sólo no es la inducción moderna, sino que ni siquiera puede llamarse razonamiento científico. Observar, dice, uno tras otro los planetas de nuestro sistema solar, Mercurio, Venus, la Tierra, Marte, Júpiter, Saturno, Urano, Neptuno, y suponer que no existen más; describir su órbita elíptica y afirmar que *todos* los planetas describen una elipse en torno del Sol, es verificar una adición de observaciones particulares, es agrupar en una sola colección, para comodidad de la memoria, conocimientos singulares anteriormente aislados, pero no es elevarse de lo par-

ticular á lo universal. Concluir con el P. Pesch que *todos* los sentidos externos son para nosotros ocasión de error, porque hemos observado que el sentido *a* y el sentido *b*, etc., son ocasión de error, no es formar un razonamiento científico. Suponed que tenéis la seguridad de que los sentidos externos enumerados son los únicos instrumentos del conocimiento sensitivo: ¿de qué os servirá la formación de la proposición: "Luego todos los sentidos externos nos exponen á error?„ Conocéis que la propiedad de induciros á error, que ya sabéis que pertenece á cada uno de los cinco sentidos externos conocidos, conviene á todos ellos; ¡habréis, pues, hecho el mágico descubrimiento de que cinco veces una son cinco!

Muy otro es el procedimiento que lleva á inducir una ley universal. Cuando por los métodos experimentales conocemos las propiedades del hidrógeno y del cloro y las leyes de su combinación, sabemos que en todo tiempo y lugar y en iguales condiciones de presión y de temperatura, se combinarán ambos cuerpos en las proporciones ya conocidas. Y esta generalización de los casos observados, en la cual consiste la ciencia, no es aplicable á los no observados merced al simple cómputo de los hechos aislados en que se observa el fenómeno, ni tiene por base la fe instintiva y ciega en la estabilidad de las leyes de la naturaleza, ni la sabiduría de la Providencia, ni el llamado principio de analogía, porque la analogía va de lo semejante á lo semejante y solo puede dar una conclusión probable. La inducción se funda

en que toda combinación armónica y estable de fenómenos ó de elementos múltiples, variables, independientes los unos de los otros, no se explica de un modo satisfactorio por la coincidencia casual de accidentes también casuales, sino tan sólo por la ***natural inclinación*** de los seres á realizar la cambinación observada.

Como medios de investigación relacionados con el procedimiento inductivo estudia Mgr. Mercier la estadística y el cálculo de probabilidades.

Finalmente, al tratar del raciocinio sofístico, abandona la arbitraria clasificación de los sofismas en sofismas de dicción y extra dicción, y sigue la de St. Mill, que es mucho más razonable y completa.

Ontologia.—A la manera que los filósofos alemanes para reivindicar el prestigio de la metafísica, á la cual habían desacreditado los excesos del idealismo, quisieron fundamentar sus conclusiones con los datos de la experiencia, así también el maestro de Lovaina quiere consolidar la ontología, ya buscando en la observación reflexiva del espíritu el origen de los problemas que plantea, ya aportando á su solución el espíritu crítico de que tanto gusta el pensamiento moderno.

En cuanto al plan general coincide con el de los demás autores escolásticos. El ser, las propiedades metafísicas ó atributos trascendentales del ser, principales divisiones del ser y causas del ser, son las cuatro partes en que divide la ontología. Indicaremos sólo aquellas cuestiones en

que más claramente se manifiesta la posición del autor enfrente de la filosofía contemporánea.

Agnosticismo, fenomenismo, relativismo y mecanismo son las hipótesis modernas que más directamente se oponen á la metafísica escolástica, puesto que vienen á ser la negación de las tesis que forman la médula del escolasticismo.

En sus discusiones con el agnosticismo Mgr. Mercier deja sentado con claridad y precisión que la metafísica tiene por objeto principal la sustancia primera, ese fondo persistente de las cosas individuales y sometidas á la experiencia, el cual constituye la base de toda realidad.

Respecto de los seres inmateriales no hay una ciencia especial propiamente dicha, porque las primeras nociones y los primeros principios á los cuales necesariamente está subordinado todo pensamiento ulterior, no pueden suministrarnos una explicación ni una prueba científica de los objetos que están desprovistos de naturaleza sensible. Por sus efectos podremos conocer la existencia de esos seres inmateriales, y también saber que en ellos no se dan determinadas cualidades que son exclusivas de los seres corpóreos, mas no conocerlos tal cual son, porque no hay comunidad de naturaleza entre las cosas sensibles, únicas que están al alcance de nuestra experiencia, y los seres que por hipótesis nada tienen de materiales.

De donde resulta que las discusiones entre el agnosticismo y la metafísica escolástica proceden de una mala inteligencia en las palabras. La distinción de Spencer entre lo cognoscible y lo in-

cognoscible viene á coincidir en el fondo con la antigua distinción escolástica entre las nociones ***positivas***, ***propias***, ***inmediatas*** y aquellas otras que son puramente ***negativas***, ***analógicas***, ***trascendentes***. Ahora bien, el espíritu humano no posee de la sustancia corpórea en general más que nociones negativas y analógicas. Luego en cierto sentido puede decirse, aun de las sustancias materiales, que no son cognoscibles, porque efectivamente no lo son de una manera ***positiva***, ***según la realidad que les es propia***, ya que la experiencia directa no llega á los elementos constitutivos de los cuerpos. Pero aunque nuestras investigaciones sobre la naturaleza íntima de las sustancias corpóreas, sobre las realidades suprasensibles y la naturaleza de lo Absoluto sean imperfectas, y no merezcan el calificativo de ciencia ó *conocimiento* en el sentido spenceriano de la palabra, valen infinitamente más que la ignorancia.

Esta tendencia conciliadora observamos también en la manera de resolver el conflicto entre el idealismo fenomenista y la doctrina aristotélica sobre la sustancia.

La explicación insuficiente que dan algunos filósofos de la tesis escolástica: la esencia ó sustancia de las cosas corpóreas es el objeto propio é inmediato de la inteligencia humana, ha dado pie, según el filósofo de Lovaina, á los argumentos de Locke contra la hipótesis sustancialista. Veamos su explicación.

Las sustancias corpóreas son objeto inmediato del pensamiento, no en otro sentido, sino en

cuanto que su presencia en el entendimiento es anterior á la de las sustancias espirituales, pues lo espiritual se conoce por medio de lo corpóreo. Pero consideradas en sí mismas, absolutamente, ¿las sustancias corpóreas son objeto de una percepción inmediata?

Tenemos de la sustancia una noción inmediata en cuanto que todo lo que el espíritu percibe en la naturaleza, se lo representa, de primera intención, como *una cosa existente en sí*. La resistencia que la mano del niño experimenta por el contacto, la luz que impresiona sus ojos, etc., el espíritu lo concibe como algo resistente, algo colorado que está delante de él, y sin embargo lo percibido es un accidente, pero un accidente representado como algo que existe en sí mismo. Este objeto existente en sí nos lo suponemos también como una cosa indivisa en sí y distinta de todas las otras. Tal es, pues, la primera noción de la sustancia: "una cosa existente en sí, una, distinta de toda otra„. Esta noción es estrictamente inmediata, pero es ***implícita*** y ***confusa;*** el espíritu sabe bien lo que es propio de la sustancia, pero no se da cuenta de ello.

¿Cómo llega al conocimiento ***explícito*** de la sustancialidad del ser?

A medida que el espíritu examina más de cerca las resultados de la observación analizándolos y comparándolos entre sí, advierte que algunos productos del análisis no reunen los caracteres de ***esta cosa existente en sí, una y distinta de todas las demás*** que él había percibido de antemano.

"Caminar„, "sentarse„, son actos que no subsisten separados del que camina y del que se sienta. Expresan indudablemente algo real, pero su realidad no existe en sí misma; para existir, necesita existir en otra cosa distinta de ella, en el que camina ó se sienta. Las nociones de accidente y de sustancia se ofrecen en este caso al pensamiento de una manera *explícita* y *formal*. Tenemos el concepto genérico de sustancia, aunque ignoramos todavía en qué se distinguen unas sustancias de otras. El averiguar esto corresponde á la inducción, por la cual sólo llegamos á conocer la sustancia de una manera mediata, en cuanto que es sujeto de propiedades que caen inmediatamente bajo nuestra experiencia.

El análisis psicológico que tan hábilmente maneja Mgr. Mercier es la piedra de toque con que examina las afirmaciones del relativismo.

Según la metafísica aristotélica el ser relativo forma una categoría aparte y distinta de otras que representan su objeto en el estado absoluto, de manera que el pensamiento humano percibe unas veces lo absoluto y otras lo relativo. En contra de esto muchos filósofos modernos niegan á la inteligencia humana la posibilidad de conocer lo absoluto. Todo conocimiento, dicen, es esencialmente relativo; afirmación que constituye la base del relativismo.

Para resolver con acierto y sin prejuicios de ninguna clase esta cuestión, estudia Mgr. Mercier la opinión de sus mantenedores, Comte, los psicólogos ingleses y Renouvier, y concluye diciendo: estas teorías no entrañan en el fondo una negación tan radical como parece á primera vista; han nacido de que sus autores han abultado ciertos hechos indudables que se relacionan con la naturaleza y los límites del conocimiento humano. Por eso el dogmatismo realista no les opondrá negaciones, sino distinciones. Su doctrina en este punto viene á coincidir con la ya expuesta al hablar del agnosticismo.

Finalmente, reconoce Mgr. Mercier que la teoría mecanicista de la ley es legítima, pero es incompleta. Las causas finales no reemplazan á las causas eficientes ni les ayudan activamente á producir el fenómeno; el mecanismo tiene razón en sostener que toda la realidad del efecto se debe á las causas eficientes; el determinismo está en lo cierto cuando dice que la presencia de las condiciones del ejercicio de una fuerza es por sí sola la razón determinante de esa acción. Pero la dirección armónica y constante de las fuerzas múltiples de un sujeto hacia un mismo término exige una inclinación fundamental de la naturaleza hacia ese término; esta inclinación—principio inmanente de finalidad—es efecto de una causa final.

Psicología.—Es ésta una de las disciplinas filosóficas que por su mayor proximidad á las ciencias experimentales ha sufrido mayores cambios en los tiempos modernos, y cuyo estudio ha sido preocupación constante no sólo de los filósofos sino de los médicos y naturalistas.

Mgr. Mercier, para ponerse en condiciones de

examinar por sí mismo los nuevos problemas de la psicología, asistió en calidad de discípulo á las nuevas cátedras de Ciencias biológicas (1) que se inauguraron en su Instituto, y así pudo luego ampliar notablemente el contenido de la psicología escolástica. Esta no es, para el eminente filósofo de Lovaina, un monumento científico acabado y en el que no sea posible introducir mejora alguna. Nada de eso. La psicología, dice, es una ciencia viva y debe evolucionar paralelamente á las ciencias biológicas y antropológicas que son sus tributarias. La paralización en el desarrollo para el ser vivo es causa fatal de anomalías y monstruosidades.

El mejor servicio que puede hacerse á las doctrinas generales de la psicología escolástica es ponerlas en relación con los resultados adquiridos en biología celular, en histología, en embriogenia; simplificar en lo posible los hechos psíquicos á ejemplo de los asociacionistas ingleses; procurar comprender el hombre adulto por el estudio de la psicología animal y de la psicología infantil, el hombre sano por la observación minuciosa de ciertos estados patológicos que presentan más acentuado tal ó cual carácter del tipo normal, según las modificaciones particulares ó las variaciones de la actividad humana en las diferentes

(1) A ellas asistió también con Mgr. Mercier, nuestro P. Vicent, al que otras tareas de su ministerio le han impedido continuar sus *Estudios biológicos*, los cuales, á juzgar por el plan trazado en el primer volumen, prometían ser interesantes.

razas ó en las distintas épocas de la historia, como ha hecho Spencer; tomar parte, en fin, en el impulso dado á las investigaciones psicológicas por la escuela *experimental* alemana.

Tal es su programa de psicología, y así lo ha realizado en parte al menos.

Esta aproximación de la psicología á las ciencias biológicas adviértese principalmente en las dos primeras secciones que consagra á la vida orgánica ó vegetativa y á la vida sensitiva ó animal.

Al analizar la naturaleza del ser vivo no descubre en las manifestaciones de la vida vegetativa más que fuerzas mecánicas y físico-químicas. Por consiguiente, si el ser que vive es superior al que no vive, no es por la irreductibilidad de sus fuerzas á las fuerzas comunes de la materia, sino por el modo especial con que estas fuerzas se desarrollan para realizar el fin intrínseco de la naturaleza viviente. El primer principio de la vida vegetativa no es simple, sino compuesto; no es inmaterial, sino material.

Para el estudio de la sensación, utiliza Mgr. Mercier las experiencias de los psicofisiólogos, y rompiendo los antiguos moldes introduce un plan de exposición completamente nuevo en la escolástica, como lo indica el enunciado de los capítulos: cualidad de las sensaciones; localización y objetivación; intensidad, dinamogenia y duración de las sensaciones, etc. Pero no se limita á ensanchar el contenido; rectifica también algunas de las teorías de la escolástica. Citaremos, por vía

de ejemplo y por su importancia, la critica que hace del sentido común y del sentido íntimo.

El sentido común, dice el psicólogo de Lovaina, no es un sentido especial con órgano propio, sino que representa únicamente el poder que tenemos de asociar nuestras sensaciones para formar con ellas la percepción total de un objeto; este poder tiene por base material los centros de los órganos de los sentidos y sus fibras commisurales. El sentido íntimo, al cual se atribuye la facultad de percibir el acto de los sentidos externos, es el sentido muscular del ejercicio de la sensibilidad externa; y la unidad, que revela nuestra poder de asociar nuestras sensaciones y distinguirlas entre sí, es simplemente el resultado de la unicidad en que radican nuestras facultades.

Pero con ser muy grande el esfuerzo de Mgr. Mercier para renovar y ampliar la psicología escolástica, no ha llegado, sin embargo, á todas las cuestiones. Me refiero principalmente á la vida del sentimiento y de la voluntad. Lo que en su obra ha escrito sobre la libertad y sobre las pasiones, ni por su plan ni por su extensión guarda proporción con las materias restantes. Quizás las reserva para sus ***Etudes psychologiques***, cuya publicación nos promete en el prólogo.

En cambio son muy interesantes los capítulos que dedica al instinto y al hipnotismo. La definición que da de este fenómeno psíquico resume muy bien su pensamiento sobre la materia. "La hipnosis, dice, es un estado intermedio entre la vigilia y el sueño, susceptible de ser provocado

artificialmente, y que parece consistir, principalmente, en un estado de sugestibilidad anormal que coloca al sujeto hipnotizado bajo la dependencia más ó menos completa del hipnotizador.„

Criteriologia.—El criticismo de Kant ha obligado á los escolásticos á plantear también el problema crítico, y suelen hacerlo añadiendo á la lógica una sección que llaman lógica crítica ó real, en la que exponen los criterios de verdad y los fundamentos de la certeza. Mgr. Mercier se aparta de esta manera de concebir la criteriología, y, fundándose en que á ésta corresponde examinar los hechos cognoscitivos desde el punto de vista de su certeza, opina que la criteriología debe seguir al estudio del alma humana y no á la lógica, aunque por la importancia que se le ha dado en nuestros días merezca un tratado aparte.

Este tratado, que forma el vol. IV del *Cours de philosophie*, es lo más interesante y original que ha escrito Mgr. Mercier (1). En él señala nuevos rumbos al escolasticismo para la solución del problema crítico, y corrige las deficiencias de los escolásticos; deficiencias que no sólo se refieren al modo de plantear la cuestión, sino también á los argumentos con que suelen combatir el escepticismo y el subjetivismo kantiano.

Para evitar toda mala inteligencia en asunto de por sí tan delicado, empieza por analizar con

---

(1) En la Universidad de Halle (Sajonia), 1899-1900, fué la criteriología de Mgr. Mercier objeto de enseñanza para el profesor Uphues en el curso ***privatissimo***, que es el más solicitado por los jóvenes alemanes.

escrupulosidad la definición clásica de la verdad, *adœquatio intellectus et rei*. Conocer la verdad, según la opinión corriente en los escolásticos, es conocer las cosas tal cual son, de modo que la verdad consiste en la conformidad del entendimiento con las cosas; el ser en conformidad con la inteligencia divina da la verdad ontológica ó metafísica, y la inteligencia, en conformidad con el ser, da la verdad lógica.

Este concepto de la verdad no puede tomarse como punto de partida del problema crítico, porque supone ya resuelta la cuestión de la realidad objetiva de nuestros conocimientos. La verdad debe considerarse como una relación entre dos conceptos. Un objeto de la naturaleza, mientras no sea conocido por mi inteligencia, para mí es evidentemente como si no existiera. Pero si por un primer acto de aprehensión, una cosa viene á presentarse en el espíritu y á ser objeto inteligible, este objeto, por una especie de difusión de sí propio, revela entonces lo que es; esta revelación del objeto, esta especie de difusión de su contenido, provoca naturalmente en la inteligencia un segundo acto de aprehensión que toma del objeto inteligible uno ó varios atributos, los cuales son objeto de ese segundo acto de aprehensión. A partir de este momento nos encontramos con dos representaciones objetivas de una misma cosa, simultáneamente presentes al espíritu; entre ellas hay una relación, la cual, según se considere, constituye la verdad ontológica y la verdad lógica. Esta última se encuentra propiamente en el

juicio, y es una relación de conformidad entre la representación y lo representado, así como la ontológica es la conformidad entre los objetos de los dos actos de aprehensión. De manera que la definición arriba citada de Santo Tomás debe interpretarse en estos términos: ***Veritas est adœquatio rei*** jam aprehensæ, adeoque intellectui objectæ seu præsentis, ***et intellectus*** rem prius aprehensam repræsentantis.

En armonía con este concepto de la verdad, cree Mgr. Mercier que andan equivocados aquellos filósofos que piensan que conocer la verdad es representarse las cosas "en sí„, tal cual son en la naturaleza, y que el problema crítico consiste en demostrar que en el acto del conocimiento el sujeto es conforme al objeto, la idea conforme á la realidad. De muy distinta manera lo concibe el Director del Instituto filosófico de Lovaina. Resumiremos su pensamiento.

Una porción considerable de nuestros conocimientos tiene por objeto las relaciones entre los conceptos, prescindiendo de la existencia concreta de las cosas pensadas, y en este caso el conocimiento consiste en una unión del predicado y del sujeto, esto es, en una síntesis de dos conceptos objetivos. De donde resulta que la primera cuestión criteriológica es averiguar la naturaleza de esa síntesis mental, es decir, si esa síntesis es producto de una disposición ***completamente subjetiva*** del sujeto pensante, ó es determinada por algo independiente del sujeto y anterior á su acto de pensar. El problema fundamental de la

certeza está en saber si nuestros juicios del orden ideal son un acto de síntesis ciegamente establecida por el sujeto pensante entre los dos términos, sujeto y predicado, ó son consecuencia de la percepción de la identidad objetiva entre predicado y sujeto, y motivados por esta percepción. Con esta primera cuestión criteriológica se enlaza por vía de complemento esta otra: ¿los caracteres de necesidad y universalidad que presentan esos juicios del orden ideal, son consecuencia de un acto completamente subjetivo de la inteligencia, el cual produce los juicios que Kant llama *sintéticos a priori*? ¿O el entendimiento advierte esos caracteres en las relaciones objetivas que él percibe y las cuales determinan su juicio?

El segundo problema criteriológico no versa sobre las relaciones del orden ideal, sino sobre las realidades á las cuales se aplican. Nuestros juicios y razonamientos abstractos los aplicamos á un mundo que decimos real. ¿Esta aplicación es valedera? ¿Las leyes de las relaciones ideales son también leyes de las cosas? Como se ve, no se trata de la objetividad de los juicios que expresan una relación entre sujeto y predicado, sino de la realidad que corresponde al objeto de nuestros conceptos.

Pero como las cuestiones que la criteriología intenta resolver no se refieren á un determinado conocimiento en particular, sino á *todo* conocimiento cierto, hay que señalar de antemano un punto de partida en el que nada se prejuzgue y en el cual coincidan los dogmáticos y los escépticos.

Este punto de partida no puede ser el escepticismo, ni la duda metódica universal de Descartes, ni las tres verdades primitivas que el dogmatismo exagerado considera como el fundamento de toda certeza. La criteriología presupone certezas espontáneas é indeliberadas, cuya existencia reconoce hasta el escéptico. La cuestión es averiguar si esa adhesión irresistible, que prestamos espontáneamente á muchos de nuestros conocimientos, puede justificarse en el terreno de la reflexión y del discurso, si podemos presentar algún motivo racional que explique la certeza de nuestros juicios.

A eso tienden las diversas teorías de los filósofos sobre el llamado motivo supremo de certeza.

Del examen crítico de todas esas teorías que son incompletas, infiere Mgr. Mercier, que el motivo supremo de certeza no puede fundarse en una autoridad exterior, ni puede residir en un fundamento puramente subjetivo del espíritu humano, ni puede, en fin, hallarse en un conocimiento mediato. Para que la razón humana pueda estar segura de su certeza, debe poseer un criterio de verdad que sea ***interno***, ***objetivo*** é ***inmediato***.

Terminadas estas discusiones, entra de lleno el pensador ilustre de Lovaina en la solución de dos problemas capitales que, á su juicio, comprende la criteriología; el de la ***objetividad*** ó subjetividad de la relación entre el predicado y el sujeto, y el de la ***realidad objetiva*** del sujeto y del predicado.

La solución del primero pnede formularse en esta proposición: Los juicios inmediatos del orden ideal no resultan de una síntesis subjetiva y ciega, sino que son motivados por la evidencia objetiva de la verdad. De la cual se infiere por vía de consecuencia, que el criterio de certeza es ***interno***, porque no se toma de una autoridad exterior, sino que reside en la conciencia misma del sujeto que se cree estar cierto de la verdad, es ***objetivo,*** porque consiste en la evidencia de la verdad ontológica ú objetiva, y es ***inmediato***, porque por hipótesis se ha limitado á las proposiciones inmediatas el examen reflexivo de la ciencia cierta, aunque la tesis establecida puede fácilmente aplicarse á los juicios mediatos y á los juicios de experiencia, pues en todos es de la misma naturaleza la síntesis del predicado y del sujeto.

El pensamiento fundamental de Mgr. Mercier respecto del segundo problema criteriológico, lo hallamos en el siguiente raciocinio: El objeto de nuestros conceptos está materialmente contenido en el objeto de nuestras sensaciones; ahora bien, la realidad objetiva de nuestras sensaciones es indudable; luego el objeto de nuestros conceptos es real.

Tal es el esquema de la *Criteriologie générale*.

Queda por examinar todavía *en qué esfera y cómo* puede la razón adquirir conocimientos ciertos, cuál es el valor crítico de los principios, de los hechos de conciencia, de las conclusiones deductivas é inductivas, la existencia y naturaleza del mundo exterior, las realidades metafísicas, los recuerdos, etc. Estos problemas serán objeto de la *Criteriologie spéciale*, la cual no ha publicado todavía Mgr. Mercier.

Cosmologia.—Es esta una de las disciplinas filosóficas en donde con mayor intensidad repercuten los progresos de las ciencias naturales, y por ende la más necesitada de reformas y ampliaciones. Ya nuestro maestro de filosofía en la Central, Sr. H. Fajarnés, uno de los primeros en advertir la necesidad de reformar la cosmología, dijo á los congresistas católicos reunidos en París en 1888: "pero lo necesario, lo urgente es que la verdad eterna de los principios metafísicos penetre en las nuevas ciencias naturales; y que oídas con generoso espíritu las conclusiones legítimas de éstas, la Metafísica y la Física no sean más que dos aspectos de una misma verdad„ (1). En esta tendencia de regeneración de la escolástica por las ciencias naturales, que constituye la característica de la escuela de Lovaina, está inspirado el volumen de Cosmología (2) que acaba de publicar **D. Nys** (1859) uno de los profesores más ilustres de aquella escuela.

Es indudable que los cosmólogos, por lo general, habían mirado con indiferencia las ciencias naturales, perdiéndose, por consiguiente, la tradición aristotélica que consideraba la cosmología

(1) *Reforma de la Cosmologia*, p. 24. Zaragoza, 1889.
(2) *Cosmologie ou étude philosophique du monde organique*, Louvain, 1903.

como tributaria de las ciencias físicas, hasta el punto de que no formaba sino un capítulo de éstas. D. Nys quiere reanudar esa tradición en mal hora interrumpida. Nuestro método, dice, consistirá en el estudio imparcial de todos los hechos que puedan tener importancia filosófica. Distinguiendo, en los datos que nos proporcionen la física, la cristalografía, la química, etc., los resultados indiscutibles de la observación, de los de la interpretación metafísica, trataremos de averiguar cuál es, entre los diferentes sistemas sobre la naturaleza sustancial de los cuerpos, el que da una explicación más adecuada y más racional de esos hechos.

Para fijar el objeto de la cosmología presenta un esquema de las materias estudiadas por las ciencias que tratan del mundo inorgánico, física, cristalografía, mineralogía, química y geología, en el cual se ve bien claramente que todas esas ciencias no agotan el estudio del mundo inorgánico. Queda todavía por investigar un más allá á donde no pueda llegarse por los métodos y procedimientos de las ciencias físicas, y que la inteligencia desea conocer á todo trance. Ese más allá puede resumirse en estos tres problemas, cuya solución constituye el objeto formal de la cosmología: ¿Cuál es la causa eficiente primera del mundo inanimado? ¿Cuáles son sus causas constitutivas últimas? ¿Cuál es su causa final?

Como la primera y la última de estas cuestiones se hallan subordinadas á la segunda, á ésta dedica el Sr. D. Nys su ***premier traité*** de cosmología (1). Hállase dividido en cuatro partes, en las que analiza y discute cada uno de los cuatro sistemas principales sobre la constitución íntima de la materia, por este orden: 1.° Atomismo puro llamado generalmente en nuestros días mecanismo; 2.° Hylemorfismo ó teoría escolástica; 3.° Dinamismo; 4.° Atomismo dinámico.

El atomismo, que el autor llama filosófico para distinguirlo del químico, puede condensarse en esta proposición: "La explicación racional del universo corpóreo no exige más que dos factores, la masa homogénea é invariable y el movimiento local.„ ¿Esta teoría puede explicar convenientemente los hechos comprobados por las ciencias físico-químicas, ó, por el contrario, está en contradicción con alguno de ellos? Para responder á esta pregunta examina cuidadosamente y con sagacísima penetración todos los fenómenos más importantes del orden físico-químico, como por ejemplo: los pesos atómicos, la afinidad, la combinación química, la atomicidad, los fenómenos cristalográficos, etc., é infiere de este estudio la insuficiencia del mecanismo. Citaremos algunos de esos razonamientos.

Una ojeada superficial sobre los fenómenos químicos es bastante para descubrir en ellos dos caracteres innegables: la ***especifidad*** y la ***constancia***. Todos tienen su fisonomía propia é irreductible. Todos nacen, desaparecen y se suceden los unos á los otros con un orden armonioso é imperturba-

(1) En la obra no aparece el segundo. Quizá venga después, aunque el autor nada nos dice.

ble. Para explicarlo es preciso suponer en los seres un principio fundamental de especificación que sea al propio tiempo el regulador de sus actividades. El mecanismo prescinde de ese doble aspecto que presentan los fenómenos materiales, para no considerar más que el aspecto *cuantitativo* é *individual*, de aquí la reducción de la naturaleza á la masa homogénea y al movimiento local. Es indudable que toda actividad química va acompañada de un movimiento proporcional á la intensidad de la acción, el cual puede emplearse como medida del fenómeno producido, pero esto no da más que un aspecto parcial, quizás el menos importante de los fenómenos químicos. El aspecto cualitativo, la constancia del fenómeno, la inmutabilidad de las leyes que lo rigen, las conexiones fijas y determinadas con que se enlazan entre sí, todo este conjunto de circunstancias, al cual no llega la interpretación mecánica, viene á ser un tropiezo insuperable para el mecanismo, una prueba de su insuficiencia.

A esta misma conclusión llega el autor por el examen de los fenómenos cristalográficos. No es posible, dice, que el movimiento de partículas homogéneas, desprovisto de toda tendencia á un fin, sea la causa adecuada de la convergencia de los movimientos moleculares.

El estudio de los hechos físicos da también el mismo resultado. El estado natural de los cuerpos, su densidad, forma cristalina, sus propiedades respecto del sonido, del calor, de la luz, del magnetismo y de la electricidad, demuestran que

los cuerpos se caracterizan por un conjunto de cualidades, merced al cual ocupa cada uno un lugar determinado en la escala de los seres y se especifican entre sí. Ahora bien, la especifidad de todos estos fenómenos no puede tener por causa única la sola diferencia de masa y de movimiento.

Pero hay más todavía. El autor hace ver la necesidad de rectificar estos tres principios fundamentales del mecanismo: 1.°, el movimiento local es una fuerza ó causa capaz de producir un efecto mecánico; 2.°, el movimiento es transmisible de un cuerpo á otro; 3.°, el movimiento local puede transformarse en calor, electricidad, luz, magnetismo, etc.

El movimiento local no es una fuerza, sino resultado de una cualidad motora que se produce en el móvil por una fuerza extraña. El movimiento, en cuanto significa las nuevas ubicaciones que va recibiendo el móvil desde su punto de partida hasta llegar al término, es pura pasividad y excluye todo poder dinámico. No se transmite de un cuerpo á otro en el sentido de que pase del motor al móvil, como pretenden los mecanicistas, sino que "en el momento del choque, la fuerza mecánica del motor se desarrolla sobre el móvil con quien está en contacto y produce en él un impulso, es decir, una energía motora que determina el movimiento. Pero toda acción provoca una reacción igual y contraria. El móvil á su vez reacciona sobre el motor por su fuerza de resistencia, y del balanceo de estas energías antagó-

nicas y de intensidad igual resulta fatalmente la detención súbita del motor„. Tampoco puede el movimiento local transformarse en calor, electricidad, etc., porque los únicos cambios que aquél puede experimentar afectan á la velocidad y á la dirección, y estos cambios no constituyen en manera alguna transformación propiamente dicha.

Muy otras son las condiciones de la teoría escolástica para la explicación filosófica de los hechos.

El Sr. D. Nys da en primer término una idea general del sistema escolástico, y á continuación va analizando las cuestiones especiales relativas á la materia prima, forma sustancial, compuesto sustancial, propiedades de la sustancia corpórea (cantidad y fuerza), producción y destrucción de las sustancias corpóreas, con lo cual la exposición del sistema escolástico resulta completísima. Es de notar que el autor, rectificando la opinión de Santo Tomás, sostiene la divisibilidad de las formas aún en los animales superiores, y contra lo que opinan muchos escolásticos afirma la composición cuantitativa de las formas.

Es muy interesante el estudio que presenta de la noción de masa, haciendo ver que las definiciones de los físicos, si bien expresan algunas de las cualidades que invariablemente se manifiestan en la masa, no llegan á la explicación última y esencial de la misma. D. Nys, fijándose en que las propiedades características de la masa son su constancia y su poder de reducir la velocidad del movimiento, llega á establecer que la masa de un

cuerpo es su cuantidad dimensiva, ó en otros términos, que el cuerpo en virtud de su cuantidad ejerce las funciones que se atribuyen á la masa, y goza de las propiedades que corresponden á ese factor mecánico.

En lo concerniente á las fuerzas corpóreas, distingue las puramente mecánicas, pesantez, repulsión y atracción, resistencia y movimiento, de las físicas propiamente dichas, luz, calor, electricidad y magnetismo. Las primeras tienen por fin natural comunicar el movimiento, mientras que las segundas, aunque van acompañadas de efectos mecánicos, producen un estado nuevo, sui géneris, irreductible á una mera cualidad motora.

Presentada la hipótesis escolástica sobre la sustancia corpórea, pone de manifiesto su armonía y exacta correspondencia con los hechos, siguiendo el mismo plan que el anteriormente adoptado para la crítica del mecanismo.

Aparte de esto, la única prueba concluyente de la teoría escolástica es, en opinión de D. Nys, el argumento que nos da el estudio del orden universal; las pruebas que otros autores suelen aducir, fundadas en la diversidad y oposición de algunas propiedades que se observan en los distintos cuerpos, las desecha por insuficientes.

Termina el volumen con la exposición y crítica del atomismo dinámico y del dinamismo en sus varias formas.

La obra de D. Nys constituye, indudablemente, uno de los mayores éxitos que ha logrado en nuestros días la restauración de la Escolástica.

Su autor, conservando lo fundamental de la cosmología aristotélica, ha sabido ampliarla y ponerla en contacto con las modernas conclusiones de las ciencias experimentales.

Alguien echará de menos en esta obra el análisis del espacio y del tiempo, omisión que sólo puede explicarse teniendo en cuenta que el autor los ha discutido extensamente en sus dos monografías: *La notion de temps* (Louvain, 1898) y *La notion d' espace au point de vue cosmologique et psychologique* (ibid, 1901) (1).

Historia de la filosofía.—Hasta estos últimos años no han mostrado los escolásticos gran afición por la historia de la filosofía, pues ni siquiera se habían preocupado de averiguar los orígenes y vicisitudes de su propio sistema. El director de la escuela de Lovaina, convencido de la necesidad de esta clase de estudios, animó á cultivarlos á uno de sus más jóvenes y entusiastas discípulos, Mauricio **De Wulf** (1867). Comenzó éste su carrera de investigador con un estudio sobre la filosofía escolástica en los Países Bajos, que le fué premiada por la Academia real de Bélgica, y desde aquella época no ha dado punto de reposo á su actividad escrutadora, como lo demuestran ya las varias monografías y artículos aclarando ó rectificando alguna cuestión pertinente á la historia de la escolástica, ya la publicación de tex-

(1) A estas hay que añadir: *Le probléme cosmologique* (Louvain, 1888) y *La nature du composé chimique* (1898) que el autor ha refundido en su *Cosmologie.*

tos inéditos con comentarios y prólogos muy interesantes (1).

Fruto de todas estas investigaciones ha sido también su Historia de la filosofía medieval, precedida de un resumen de la filosofía antigua. Es esta obra tan metódica, tan sustanciosa y tan bien documentada, que en la parte expositiva es indudablemente superior á las de Max Heinze y de Erdmann. Fiel á su programa de que el historiador de la filosofía ha de penetrar en el conocimiento de los sistemas, y ha de apreciarlos dentro del medio histórico en que aparecen para poder ver sus filiaciones y enlaces, examina cuidadosamente las varias tendencias que se dibujan en la filosofía medieval y el influjo que en ella han ejercido los filósofos anteriores. Su entusiasmo

(1) He aquí la lista de sus obras: *La valeur esthétique de la moralité dans l' art*, Bruselas, 1892.—*Etudes sur Henri de Gand*, Louvain, 1895.—*Histoire de la philosophie et principalement de la philosophie mediévale.* tom. I, ibid, 1899.—*Histoire de la phil. scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège*, ibid, 1895.—*Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIII siècle*, 1896.—*Les lois organiques de l' histoire de la Psychologie*, 1897 (Estos dos últimos trabajos han aparecido en la Revista *Archiv. für Geschichte der Philosophie.) De speciebus intentionalibus dissertatio historico-critica*, 1897 (publicado en el *Divus Thomas). Le notion de philosophie scolastique* (publicado en la *Revue philosophique*, Junio, 1902).—En la colección *Les philosophes du moyen âge* ha publicado el primer volumen *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texto inédito y estudio), 1901, y está preparando, en unión con el erudito colaborador de la *Revue Neo-scolastique* A. Pelzer la edición del volumen II, *Les quatre premiers Quodlibet de Godefroid de Fontaines.*

por los doctores escolásticos no le impide el reconocer la falta de originalidad y el carácter eminentemente ecléctico de los filósofos que organizaron la síntesis escolástica, para poder apreciar por exclusión su labor personal. De su independencia é imparcialidad puede formarse idea por estas palabras que escribe en la introducción: "Los escolásticos han tenido el gran defecto, hasta aquí, de rechazar en bloque las teorías de sus adversarios, sin tomarse el trabajo de examinarlas por la menuda. Por esto se perpetúan los ataques que los pensadores del Renacimiento dirigían á los peripatéticos decadentes; parécense á los gastrónomos que desecharían un plato de fresas que por descuido no se hubiese lavado, en vez de soplar el polvo y comérselo después.„

A su entusiasmo por esclarecer la historia de la filosofía medieval responde la publicación de textos inéditos de filósofos belgas que, bajo la dirección de De Wulf, ha emprendido el Instituto superior de filosofía. Forma el primer volumen de esa colección el tratado de las formas de Gil de Lessines, con un prólogo en el cual expone De Wulf, entre otras cosas, las vicisitudes de la doctrina de la pluralidad de las formas en la escolástica anterior al siglo XIII, y la innovación introducida por S. Tomás en este punto.

De entre los varios folletos y artículos de este profesor ilustre de Lovaina, merecen especial mención los que se refieren á las leyes de la evolución histórica de la psicología, á la definición de la escolástica y á los métodos escolásticos. En el

primero sostiene De Wulf que la evolución de la psicología obedece á las siguientes leyes: 1.ª, el cultivo de la psicología es intermitente; 2.ª, el desarrollo completo de la psicología coincide con la madurez del espíritu humano; 3.ª, la psicología es dogmática antes de ser crítica. Respecto de la noción de la escolástica, De Wulf califica de insuficientes, ya la definición de Picavet: "la escolástica es la filosofía medieval que encontramos en los bizantinos, los árabes y los judíos y entre los cristianos de Occidente„, ya también aquella otra: "la filosofía escolástica es la filosofía al servicio del dogma católico„, y presenta los caracteres peculiares de la escolástica como sistema filosófico propiamente dicho. Finalmente, De Wulf examina (1) los métodos escolásticos (constructivos y pedagógicos) de otro tiempo, y señala las reformas que conviene introducir para adaptarlos á las necesidades de la vida intelectual moderna.

III

Las obras que acabamos de exponer son seguramente las que pueden servir de pauta para conocer el espíritu y la tendencia de la restauración escolástica iniciada por los profesores de Lovaina,

(1) En un artículo muy sustancioso de la *Revue Neo-scolastique* (Mayo, 1903), el cual, según nos dice el autor, forma parte de una obra en preparación, *Introduction á la philosophie neo-scolastique*.

pero no representan toda la labor del Instituto superior de filosofía, el cual, á pesar de su reciente inauguración, tiene ya una biblioteca formada eu su mayor parte con las monografías y tesis doctorales de los alumnos que en él han recibido su instrucción. Y adviértase que algunos de estos trabajos, más bien que tentativas del talento que empieza á desarrollarse, parecen ser fruto sazonado de ingenios hábiles y expertos. En ellos encontramos, ampliamente discutidos, asuntos tan interesantes como la conciencia del libre albedrío, la espiritualidad del alma, los principios del positivismo contemporáneo, la herencia, la objetividad del conocimiento, el problema de la finalidad, el bien desde el punto de vista ontológico y moral, etc., etc. (1).

Muestra inequívoca del movimiento científico en el Instituto de Lovaina, son también las tres revistas que en él se mantienen bajo la dirección de sus profesores y con la colaboración de éstos y

(1) Ya que no podemos, dentro del plan que nos hemos trazado, resumir el contenido de todas estas monografías, daremos á continuación una nota bibliográfica: Th. Fontaine, *De la sensation et de la pensée* (1885).—L. De Lantsheere, *Du bien au point de vue ontologique et moral* (1886); *L' objectivitè de la connaisance* (1890) —J. Decoster, *Le problème de la finalité* (1887).—I. Maus, *De la justice pénale* (1891).—G. Van den Gheyn, *La religion, son origine et sa définition* (1891). – J. Halleux, *Les principes du positivisme contemporaine* (1895); *L' évolutionisme en morale* (1901). — H. Marliére. *Etude sur l' heredité* (1895). — E. Crahay, *La politique de saint Thomas d' Aquin* (1896).—G. Decraene, *De la spiritualité de l' âme* (1897). L. Noel, *La conscience du libre arbitre* (1899).

de sus alumnos (1), el laboratorio de psicofisiología y el círculo de ciencias sociales.

La primera y también la más importante de las revistas, es la ***Revue Neo-scolastique***, trimestral, fundada en 1893; su director es Mgr. Mercier y M. De Wulf, el secretario de redacción. Aparte de las ampliaciones y mejoras que en ella han introducido, nutriendo las secciones (artículos doctrinales, miscelánea y crítica de obras) con mayor cantidad de originales; desde 1899 le han agregado un sumario ideológico de los artículos, obras y revistas de filosofía, y en el año siguiente (Mayo, 1900), una sección abundantísima sobre el movimiento sociológico.

Revue sociale catholique, mensual, fundada en 1897. Son secretarios de redacción Simón Deploige, profesor de la Universidad de Lovaina, y G. Legrand, profesor en el Instituto agronómico de Gembloux.

Revue catholique de droit, también mensual como la anterior y fundada en 1898. Su secretario de redacción es Eduardo Crahay, alumno que fné de la Universidad de Lovaina, y actualmente profesor en Lieja.

Al frente del laboratorio de psicofisiología está

(1) En ella aparecen también las firmas de otros colaboradores de gran reputación científica, los cuales, si no pertenecen al Instituto, están identificados con su tendencia. Tales son, entre otros, Clodio Piat, el dominico P. Munnynck, Kaufmann, el abate Besse, entusiasta propagandista de las tendencias del Instituto, en su notable opúsculo *Deux centres de mouvemene thomiste, Rome et Louvain*, París, 1902, el Dr. Ermoni y otros.

el joven sacerdote Armando **Thiéry** (1868), doctor en derecho, en ciencias físicas y matemáticas y en filosofía. En su primera lección fijaba el plan de estudio para el laboratorio de psicología experimental en estos términos: "Provocar sistemáticamente por medio de excitantes físicos y fisiológicos ciertos estados de apercepción y de conciencia, estudiar á continuación cómo esos estados pueden manifestarse y exteriorizarse, observar, clasificar y medir los antecedentes y consiguientes orgánicos unidos á las modificaciones internas, he aquí el campo de la experimentación psicológica. Esta experimentación será el objeto especial del laboratorio„.

Del entusiasmo con que viene realizando ese programa dan fe ya sus investigaciones (1) acerca de las sensaciones visuales y de las sensaciones acústicas, que han merecido la atención y el aplauso de los psicólogos, ya el esmero con que procura renovar y ampliar el material científico de su laboratorio, el cual puede competir con los

---

(1) Citaremos las más interesantes: *Optische geometrische Täuschungen*, Leipzig, 1895. (Este trabajo se publicó en los tomos XI y XII de los *Philosophische Studien* de Wundt, y el autor hizo después tirada aparte en tres fascículos); *Les illusions dans la mesuration des directions des grandeurs et des courbures* (Rev. Neo-scholastique, 1895); *La vue et les couleurs* (ibid, 1897) y *Le Tonal de la Parole*, 1901, que constituye una serie de investigaciones originalísimas sobre la altura y melodía de la palabra hablada, y sobre los procedimientos para su notación práctica.

También merecen especial mención las investigaciones de su discípulo Leroux sobre el objeto propio de las sensaciones acústicas, es decir, los sonidos.

mejores laboratorios de psicología experimental.

La sección de filosofía social está á cargo de Simón **Deploige** (1868).

El haber nacido la sociología al lado del positivismo, la imprecisión de su objeto y las incertidumbres de su método, todo esto ha contribuído á que muchos católicos, lejos de mirarla con simpatía, le hayan mirado con recelo y á veces con marcada hostilidad. De estos prejuicios no ha participado el Instituto de Lovaina. Deploige, aludiendo á esos espíritus atacados del miedo ó de la pereza, decía en una fiesta académica celebrada el pasado curso de 1902: "Si pretenden continuar la tradición de Aristóteles y de Santo Tomás, si no quieren condenarse á construir un edificio jurídico con entidades ficticias, irreales á fuerza de su abstracción del tiempo y del espacio, los teorizantes católicos de derecho natural deben tener en cuenta los datos nuevos que proporcionan la etnología, el estudio comparado del derecho y de las instituciones, la estadística, la historia económica y social, en una palabra, todas aquellas ciencias cuya síntesis aspira á ser la sociología (1).

Y respecto de la tendencia sociológica que ellos sostienen, bien claramente nos lo dice F. Deschamps contestando al juicio que sobre la "Sociedad belga de sociología„ (2) había formado un

(1) *Rev. Neo-scolastique*, Nobre. 1902.

(2) Su presidente es Van Overbergh, director general de enseñanza superior, y sus socios son los que re-

profesor de la Universidad libre de Bruselas: "No somos partidarios de ninguna teoría sociológica, porque la sociología no es una filosofía *a priori*, sino una ciencia inductiva, y por consiguiente las teorías sociológicas no han de ser anteriores á las investigaciones positivas, sino que han de salir de los hechos por vía de generalización. El tiempo de las grandes síntesis *a priori*, que se ha llamado con razón época heróica de la sociología, ha pasado ya por fortuna. Ni el organicismo, ni el comtismo, ni el materialismo histórico, son hoy otra cosa que hipótesis ingeniosas, pero contradichas por los hechos. Tenemos tan sólo un fin y un método, nada más. Esto no es obstáculo, naturalmente, para que cada uno de nosotros guarde sus preferencias para tal ó cual aspecto de los fenómenos sociales. Esta preferencia, sin embargo, no llega jamás al exclusivismo„ (1).

Pasamos por alto otras instituciones de la Universidad de Lovaina, como son, por ejemplo, la "Sociedad de historia de la filosofía medieval„, dirigida por De Wulf; la "Conferencia de filosofía social„ y el "Círculo de estudios sociales„, fun-

dactan el *Mouvement sociologique*, que, como hemos dicho anteriormente, forma un apéndice muy interesante de la *Revue Neo-scolastique*.

(1) *Rev. Neo-scolastique*, Nobre. 1902. De entre las varias obras de asunto sociológico citaremos las interesantísimas disertaciones de Deploige: *Saint Thomas et la question juive* (1897); *Le Referendum en Suisse* (1902) y *L' émancipation des femmes* (1902); y la bien pensada monografía de su discípulo Defourny, *La sociologie positiviste. Auguste Comte* (1902).

dadas por Deploige; la "Sociedad filosófica de estudiantes„, etc., etc. Instituciones que no tienen por objeto dar una conferencia formada con retazos de distintos autores, ó abusar de la improvisación, sino que tienden á fomentar el trabajo de los alumnos bajo la dirección del profesor, á que aprendan, viéndolo ejecutar al maestro, el manejo de los métodos científicos antes de entrar en la vida intelectual autónoma (2).

Sólo como noticia, que juzgamos muy interesante, diremos algo sobre la organización de la lectura en el Instituto de Lovaina. Hay en éste, aparte de las bibliotecas, una sala especial que mandó construir Mgr. Mercier destinada á las revistas. A ella van á parar todas las revistas europeas y americanas que de lejos ó de cerca tienen relación con la filosofía, unas 150 aproximadamente. A su llegada se clasifican y numeran, tomando nota de los artículos de filosofía que cada uno contiene. De esta suerte se ha podido establecer un centro general de información filosófica para los abonados á la *Revue Neo-scolastique*, los cuales pueden enterarse, sin otros gastos que 25 céntimos para el franqueo de la carta-contestación: 1.°, de las obras, folletos y artículos de revista publicados por un autor, y 2.°,

(2) Para conocer estos pormenores de organización académica pueden consultarse las obras siguientes: *L' université de Louvain, coup d' œil sur son histoire et ses institutions* (1425-1900), la colección de la *Revue Neo-scolastique* y el opúsculo del eminente escritor P. M. Arnáiz, *El Instituto superior de filosofía*, Madrid, 1900.

de las obras, folletos y artículos de revista que se han escrito sobre un asunto filosófico. Esta información se refiere á partir del año 1895.

Réstanos para terminar nuestro estudio sobre el neotomismo de Lovaina, examinar brevemente su influencia entre los pensadores católicos.

Tratándose de una institución de la que puede decirse que nació ayer, no ha llegado todavía la ocasión de apreciar debidamente sus resultados, porque no ha trascurrido el tiempo indispensable para la propagación y difusión de sus doctrinas. Sin embargo, hay ciertos hechos de los cuales se desprende con claridad que la tendencia de los profesores de Lovaina ha sido muy bien recibida en el medio científico contemporáneo, y que va abriéndose paso en las inteligencias católicas.

Estos hechos son los siguientes:

1.° Al Seminario de León XIII, establecido principalmente con el objeto de que los eclesiásticos, al mismo tiempo que se preparan en teología, puedan asistir á las cátedras del Instituto, acuden de todos los países de Europa y América muchos jóvenes de gran entusiasmo científico, atraídos por la notoriedad y reputación de los profesores belgas en el mundo sabio.

2.° Algunas revistas filosóficas que han aparecido en estos últimos años, vienen á representar los mismos ideales de reforma de la escolástica. Tales son: la *Revue de philosophie,* de que hicimos ya mención, y la *Era nouvella,* órgano de los Seminarios italianos, que empezó á publicarse

en 1901 bajo los auspicios del Obispo de Bitonto.

3.° Las traducciones á casi todas las lenguas europeas del *Cours de philosophie.*

4.° La atención con que los filosófos no escolásticos observan el movimiento y las producciones científicas de los profesores de Lovaina. En uno de los números del *Kantstudien* (v. 1, 1900), un profesor de Halle dedica un artículo muy extenso á la exposición de las doctrinas criteriológicas de Mgr. Mercier, y señala la necesidad para el kantismo de discutir las soluciones que le presenta el neotomismo. Fritz Medicus declara, sin rodeos, que la *Criteriología general* de Mgr. Mercier es un trabajo muy notable. Wundt, en la Real Academia de Sajonia, ha ponderado los trabajos psicofisiológicos de Thiery sobre las ilusiones de óptica, investigaciones que han utilizado ya varios psicólogos.

5.° Adviértese ya en algunos autores el que han utilizado para sus obras de filosofía escolástica las ideas de los profesores de Lovaina, manifestando claramente su predilección por la tendencia que éstos representan. En ese número deben contarse los *Elementa philosophiæ scholasticæ* (2 vol., Friburgo, 1901) de Sebastián **Reinstadler,** profesor del Seminario de Metz. Es esta obra uno de los mejores manuales de filosofía escolástica escritos en latín, y por consiguiente, muy á propósito para servir de texto en los Seminarios.

ADVERTENCIA

Seguramente habrá echado de menos el lector en esta obra la exposición de la filosofía en España durante el siglo XIX. Se ha omitido, porque la extensión y detenimiento con que nos proponemos tratar de nuestra filosofía y de nuestros filósofos, no encajaban bien dentro del plan que hemos seguido hasta el presente. Por esto hemos creído mejor tratar en volumen aparte del pensamiento filosófico español contemporáneo, de sus vicisitudes, de sus méritos y deficiencias, de la labor realizada por los maestros que actualmente desempeñan las cátedras de nuestras Universidades, é Institutos, del rumbo que, á mi juicio, convendría seguir en este orden, etc., etc.

Para la realización de todo esto he reunido ya gran cantidad de noticias y materiales; pero como no existe un índice bibliográfico completo de las obras filosóficas españolas del siglo XIX, tengo por seguro que, á pesar de mis esfuerzos, han de resultar deficiencias y pretericiones ú olvidos. En mi buen deseo de evitar en lo posible estos inconvenientes, aceptaré gustoso y estimaré como singular favor cuantas indicaciones y datos quieran proporcionarme mis lectores. Respecto de las obras filosóficas publicadas en estos últimos años,

pueden sus autores enviarlas á *La Revista de Aragón* (Independencia, 32, 2.°, Zaragoza), la cual tiene una sección destinada á la filosofía.

No quiero terminar sin hacer público mi agradecimiento al eminente colaborador de la *Revue Neo-scholastique*, el abate Augusto Pelzer, que se ha tomado la molestia de revisar los capítulos referentes á la escolástica, y al prestigioso director del *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Ernesto Commer, por las noticias que me ha proporcionado sobre el escolasticismo en Alemania, y al aventajado alumno de este Seminario D. José M.ª Fernández que me ha ayudado en la enojosa tarea de formar el índice alfabético de autores.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES (1)

A

B

(1) Los números que llevan asterisco (*) indican la página en donde se trata de un modo especial del filósofo correspondiente.

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

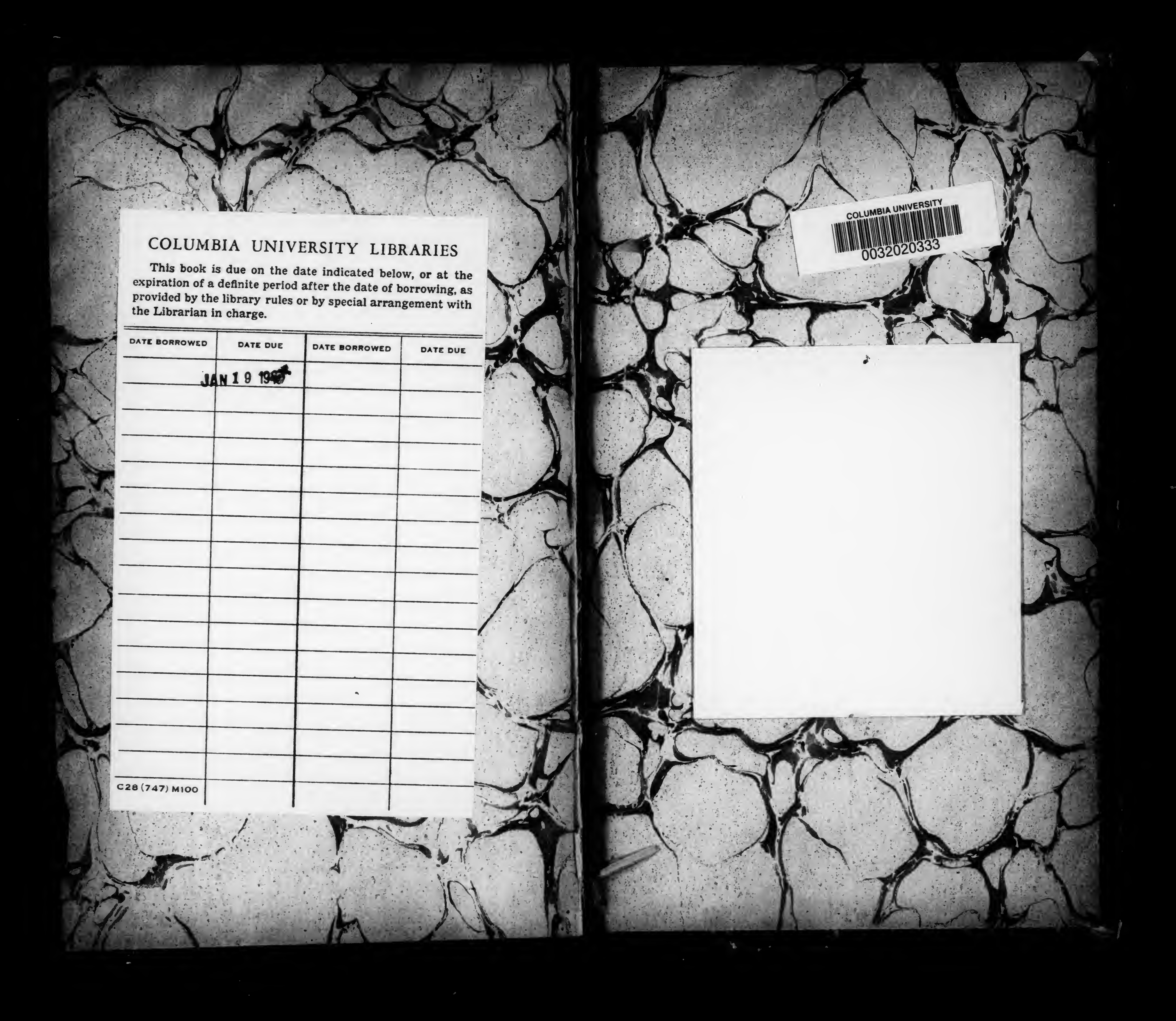
O

P

Q

R

S



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.
DATE BORROWED
DATE DUE
DATE BORROWED
DATE DUE
JAN 19 1940
C28 (747) M100
COLUMBIA UNIVERSITY
0032020333

